

IMT Institute for Advanced Studies, Lucca

Lucca, Italy

**Il contributo di Michael Oakeshott nel dibattito teorico sui
modelli di convivenza in un'Europa multiculturale**

PhD Program in Political Systems and Institutional Change

XX Cycle

By

Alexia Redini

2008

The dissertation of Alexia Redini is approved.

Programme Coordinator: Victor Zaslavsky, Luiss

Supervisor: Giovanni Giorgini, Università di Bologna

Tutor: Giovanni Giorgini, Università di Bologna

IMT Institute for Advanced Studies, Lucca

2008

A mio marito Davide

Indice

Indice	VII
Ringraziamenti	IX
Curriculum vitae	X
Abstract	XI
Premessa	1
1 Filosofia e conoscenza	6
1.1. La filosofia come metodo	6
1.2. Scienza, storia e il carattere ambiguo delle scienze sociali	34
2 Questioni di filosofia politica	59
2.1. Quale filosofia politica?	59
2.2. Hobbes e Oakeshott: filosofi politici della modernità	72
3 La critica al razionalismo e il conservatorismo come presupposti di libertà	91
3.1. Il razionalismo	91
3.2. Il conservatorismo	105
3.3. La concezione politica	118
4 Il modello di «associazione civile»	128
4.1. Libertà, morale e religione	128

4.2. «Associazione civile» e «associazione d'impresa»	147
5 L'«associazione civile»: un contributo	179
5.1. Modelli di convivenza a confronto	179
5.2. Michael Oakeshott nell'Europa multiculturale	202
Bibliografia	226

Ringraziamenti

A Giovanni Giorgini va il mio primo ringraziamento, per avermi seguito con dedizione e puntuale scrupolosità nella stesura del presente lavoro e per avermi incoraggiato ad argomentare e sostenere con convinzione le mie idee. Un ringraziamento vorrei, inoltre, rivolgerlo a: Raimondo Cubeddu per avermi introdotto al pensiero liberale; Victor Zaslasky ed Eugenio Corradi per la loro disponibilità e il loro continuo interessamento sull'andamento e lo sviluppo della tesi; Timothy Fuller, David Boucher, Michael Henkel, Ian Tregenza e Kevin Williams per avermi offerto la possibilità di confrontarmi con loro sull'originale e spesso enigmatico pensiero di Michael Oakeshott; Flavia Monceri, per i preziosi suggerimenti e chiarimenti sul multiculturalismo e i suoi limiti.

Infine, vorrei ringraziare le persone senza le quali, qualsiasi sforzo professionale sarebbe indubbiamente più gravoso. Ai miei affetti va, quindi, tutta la mia gratitudine: ai miei genitori per avermi iniziato ai significati di libertà e tradizione, a Lucia per avermi indicato il cammino della consapevolezza, ma soprattutto a Davide, mio marito, per aiutarmi e sostenermi continuamente nel percorrerlo.

Curriculum vitae

Data di nascita	11 ottobre, 1973
Luogo di nascita	Atene (Grecia)
2004	Laurea in scienze politiche voto 110 /110 e lode Università di Pisa, Italia
2005-2008	Borsa di studio MIUR

Presentazioni e pubblicazioni

2006	<i>Elogio di un genio incompreso</i> , in «Ideazione», 1, pp. 174-79.
12-14 settembre 2006	relatore al Convegno Nazionale della Società Italiana di Scienza Politica. Presentazione del saggio: <i>'Civil Association' e identità culturali: Michael Oakeshott e le relazioni internazionali.</i>
Gennaio 2009	<i>'Civil Association' e identità culturali: Michael Oakeshott e le relazioni internazionali</i> , in «Il Politico», 1.
Aprile 2009	Traduzione rivista e integrata di <i>Taking Rights Seriously</i> , di Ronald Dworkin, trad. it., <i>I diritti presi sul serio</i> , Bologna, Il Mulino.

Abstract

Il presente lavoro ha come obiettivo quello di considerare il pensiero politico di Michael Oakeshott (1901-1990) – uno dei maggiori esponenti del conservatorismo britannico – quale contributo originale ad alcune delle principali tematiche che la filosofia politica si trova a dover affrontare in questo inizio di secolo. In particolare, l'idea di fondo è che l'«associazione civile» di Oakeshott sia un modello teorico di convivenza, in grado di fornire uno strumento di comprensione per ripensare le condizioni e i termini che rendono compatibile l'ordine politico con la crescente richiesta di libertà e diversità in contesti, come quelli odierni, altamanete diversificati dal punto di vista culturale ed etico. Per arrivare all'analisi di tale modello e comprenderne l'attualità, si è scelto di dedicare una prima parte della tesi a ciò che può essere definito come la filosofia della conoscenza di Oakeshott, in quanto qui sono già presenti quegli elementi fondamentali – scetticismo, pluralismo e antifondazionalismo – che poi si ritrovano nella riflessione più specificatamente politica del filosofo e che spiegano la duplice natura (conservatrice e liberale) del suo carattere. Seguendo questo percorso, si è voluto dare rilievo al fatto che Oakeshott, pur elaborando un modello di ordine politico liberale, da una parte non prescinde dalla presenza e dal riconoscimento dei valori e della tradizione, quali aspetti fondamentali per la convivenza, e dall'altra non ricorre a principi ultimi e assoluti per giustificare la bontà di determinati valori piuttosto che di altri.

Premessa

A partire dagli anni novanta, e più in particolare con la fine della guerra fredda, la “questione dei valori” ha assunto dimensioni crescenti, tanto da diventare (o tornare ad essere) uno dei principali argomenti di riflessione della teoria politica. Nel 1992 la teoria dello «scontro di civiltà» di Samuel Huntington asseriva con forza l’idea che nella comprensione dei fenomeni politici, e in particolare delle dinamiche geo-politiche, le civiltà, e quindi la cultura, la religione, la morale – in altre parole i valori – sarebbero state le categorie principali di cui tener conto. Sebbene tale teoria abbia sollevato un acceso dibattito, all’interno del quale molti hanno criticato soprattutto la tendenza a ridurre le cosiddette «categorie del politico» semplicemente a una: la civiltà, è un fatto che la fine delle vecchie ideologie, l’aumento dei flussi migratori, la globalizzazione e le scoperte scientifiche abbiano comportato la necessità di ricollocare i valori tra gli attori principali della politica. A confermare in modo paradigmatico tale fenomeno, ad esempio, è stata senza dubbio la crescente importanza assunta dalla religione nello spazio pubblico nazionale e internazionale. Si può dire, infatti, che in questi ultimi anni il “ritorno della religione” abbia rappresentato un elemento centrale per la riflessione sulla convivenza civile e sulle sue condizioni, ovvero sia stato un fenomeno che la filosofia politica ha dovuto riconsiderare quale protagonista attivo nella definizione delle relazioni e dei rapporti tra *cives*.

Se è vero, infatti, che la filosofia politica si interroga sui postulati ultimi dell’ordine politico, è altrettanto vero che oggi tale riflessione non può prescindere dalla necessità di comprendere quali siano le condizioni che rendono possibile una riconciliazione tra ordine e libertà, sulla base del riconoscimento

del fatto che la domanda crescente di libertà spesso si traduce in domanda di diversità: di riconoscimento di differenze fondate su valori. In altre parole, lo scenario di fronte al quale la filosofia si trova a riflettere è caratterizzato da un progressivo allentamento dei «vincoli informali» – vincoli che sorgono dalla condivisione dei valori – generato da un aumento di complessità e causa di uno smisurato (quando non ingiustificato) incremento di richiesta di diritti. L'aumento delle opportunità disgreganti, pertanto, ripropone il problema della riconciliazione tra ordine e libertà a partire dalla presenza dei valori nello spazio pubblico.

Sulla base di questa analisi si è scelto di indagare il pensiero del filosofo contemporaneo Michael Oakeshott – a lungo rimasto pressoché sconosciuto, specialmente al di là dei confini britannici e statunitensi – in quanto pensatore che, nella sua riflessione originale, intrisa di disposizione conservatrice e attitudine liberale (nel senso classico del termine), ha compreso l'«associazione civile» (l'ordine politico di tipo liberale) senza prescindere dal riconoscimento dei valori e dal presupposto morale né dalla difesa della libertà individuale.

Nella riflessione di Oakeshott l'associazione civile costituisce un modello teorico con il quale egli cerca di comprendere il modo attraverso il quale individui, che la filosofia scopre liberi, possono convivere all'interno di un ordine politico (e quindi coercitivo). In questa indagine ciò che maggiormente colpisce è il fatto che, a differenza di altri pensatori liberali, per Oakeshott, l'associazione civile non poggia né sul riconoscimento di determinati diritti né tanto meno sulla convinzione che tali diritti possano essere fondati su un'idea astratta di ragione in grado di superare la particolarità dei valori che li ispirano, proiettandoli in una dimensione universale. L'associazione civile si fonda, piuttosto, sul riconoscimento di obblighi da sottoscrivere la cui

fonte è anzitutto storica, nel senso che sono il risultato di risposte contingenti a situazioni e problemi contingenti, sono il frutto di una trasmissione, di un'eredità. Le norme che esprimono tali obblighi non si fondano su principi assoluti quali la Legge naturale, i Diritti naturali o la Ragione, ma semplicemente sulla continua (ri)scelta da parte degli individui, i quali riflettono in esse ciò che Oakeshott definisce la «sensibilità morale» di una civiltà. Pertanto, nelle norme che disciplinano la convivenza di una determinata società si rivela l'insieme dei valori che contraddistinguono una civiltà o meglio l'insieme dei suoi «vincoli informali». Tuttavia, lungi dall'essere la trasposizione in termini normativi di determinati precetti morali, le norme dell'associazione civile hanno un carattere non strumentale, ovvero non stabiliscono fini sostantivi (particolari) da realizzare, ma condizioni da osservare nell'esercizio di un'azione. In sostanza, le norme non strumentali sono quelle norme che stabiliscono come comportarsi nel momento in cui si sceglie di compiere un'azione, ma non impongono lo scopo che si deve ottenere con quella stessa azione, e pertanto si tratta di norme che garantiscono ai singoli la libertà di scegliere i propri fini e le proprie aspirazioni.

A contraddistinguere la riflessione filosofica che conduce Oakeshott al modello di associazione civile è sostanzialmente il conservatorismo, il quale è inteso come disposizione mentale piuttosto che come dottrina, poiché esula da qualsiasi riferimento di carattere politico per essere, piuttosto, il naturale atteggiamento di un uomo scettico che «all'ignoto futuro preferisce la familiarità del presente». Il concetto di 'familiarità' diventa fondamentale all'interno di un sistema filosofico antidogmatico che rifiuta verità ultime e che quindi trova nella 'consuetudine' il suo unico punto di riferimento. Il

conservatorismo di Oakeshott è, infatti, il risultato di un'analisi filosofica che, rifiutando ogni forma di assolutismo in virtù di una visione scettica della ragione umana, considera la conoscenza come un accumulo continuo di interpretazioni/compressioni da parte di una mente che non è mai una *tabula rasa*, ma "un mondo di idee" in cerca di maggiore coerenza. E' a partire da questa impostazione che Oakeshott arriva a definire l'identità individuale come risultato di un infinito accumulo e sedimentazione di teorie, pratiche, valori, usi e costumi che a livello sociale contribuiscono a formare l'*ethos* di una civiltà e che spiegano l'impossibilità di applicare ad essa forme di convivenza fondate sul riduzionismo di concezioni fondazionaliste.

A partire da queste premesse, e dopo aver analizzato il modello di associazione civile – a cui è dedicato il quarto capitolo del presente lavoro – ci è sembrato, quindi, interessante confrontarlo con quei modelli che, pur inserendosi a vario titolo nella tradizione liberale, presentano notevoli differenze con l'associazione civile e le premesse filosofiche che la sottendono. Nel quinto capitolo, a fianco di tale confronto, si affronta, inoltre, il contributo che il pensiero di Oakeshott può dare per comprendere il tipo di forma di convivenza, che l'Unione europea ha assunto, e la natura problematica della sua identità a partire dal dibattito sulle radici cristiane. Infine, si è scelto di destinare i primi tre capitoli della tesi ad analizzare le premesse filosofiche del pensiero di Oakeshott, in quanto convinti che esso sia il frutto coerente di un'impostazione filosofica che trova il suo inizio nella corrente dell'idealismo e in una sua originale rielaborazione. Così, nel primo capitolo si affronta la filosofia della conoscenza di Oakeshott e, in particolare, le sue caratteristiche principali e collegate: l'antifondazionalismo e il

pluralismo epistemologico. Nel secondo capitolo, invece, si considera il passaggio di Oakeshott dalla filosofia della conoscenza alla filosofia politica attraverso l'influenza esercitata dal pensiero di Thomas Hobbes; mentre nel terzo capitolo sono affrontate le tematiche della critica al razionalismo e del conservatorismo, cercando di mettere in luce alcune sostanziali differenze che separano Oakeshott sia da altri critici del razionalismo come Friedrich von Hayek sia da altri filosofi conservatori come Leo Strauss ed Eric Voegelin.

Capitolo I

Filosofia e conoscenza

1.1. La Filosofia come metodo

Lo studioso che voglia prendere in considerazione l'analisi del pensiero politico di Michael Oakeshott, non può esimersi dal riconoscere che i suoi presupposti non poggiano su categorie e concetti esclusivamente politici, ma si ergono saldamente su un ragionamento filosofico più ampio per mezzo del quale, questo originale e controverso pensatore del XX secolo, tratteggia, sin dai primissimi scritti, la propria epistemologia o teoria della conoscenza. Prima ancora che filosofo politico, infatti, Oakeshott è stato un filosofo – nel senso più generale e profondo del termine – che ha esplorato la totalità dell'esperienza umana attraverso la mente di chi pensa per l'eternità, di chi guarda all'esistenza *sub specie aeternitatis*, di chi cerca di collocare in modo coerente all'interno della mappa della vita ogni forma di conoscenza e di esperienza, tenendole insieme in un rapporto di reciproco riconoscimento e di rispetto della propria diversità. L'intera esistenza, secondo Oakeshott, non è altro che una polifonia di voci, teoriche e pratiche, la cui coesistenza *dovrebbe* caratterizzarsi come equilibrio armonico tra visioni e posizioni opposte in continua tensione, sulla base – si potrebbe dire – di quell'antica massima greca del *medén àgan* che, consacrata come regola aurea nel tempio di Apollo a Delfi, ammoniva contro ogni

eccesso, esortando a scegliere di ispirare il proprio comportamento all'idea della "giusta misura". L'umiltà e la misuratezza diventano in Oakeshott, dunque, espressione di un atteggiamento da utilizzare sia nella vita teorica che in quella pratica come garanzia contro ogni forma di tirannia, sopraffazione o dispotismo, e rendono la riflessione di questo filosofo ancor più attuale rispetto a un XXI secolo il cui inizio sembra caratterizzarsi per il sorgere di nuovi fondazionismi e fanatismi.

E' a partire da questa posizione che, a nostro avviso, l'intero cammino intellettuale di Oakeshott si dispiega lungo due concetti principali e fondamentali che ne determinano allo stesso tempo il canone e il metodo e che costituiscono l'uno il presupposto logico e imprescindibile dell'altro. Lo scetticismo¹ – che rimanda alla scepsti socratica e a una concezione della ragione umana simile a quella di Montaigne e di Hume – e il pluralismo rappresentano i due tratti fondamentali del pensiero oakeshottiano e segnano quell'unico filo conduttore che da una specifica teoria della conoscenza, elaborata negli anni giovanili,

¹ La critica non è concorde nel ritenere che lo scetticismo costituisca sin da subito per Oakeshott l'attitudine principale attraverso la quale egli conduce la propria indagine filosofica. Vi è, infatti, l'idea che esso sia il frutto di un cambiamento radicale riscontrabile nel passaggio da un pensiero inizialmente iscritto nella tradizione dell'idealismo e successivamente abbandonato in favore di un atteggiamento più critico nei confronti della possibilità di raggiungere una conoscenza unica, incondizionata e assoluta. Per questa posizione si vedano tra le opere più recenti, COATS (2000), GERENCSEI (2000), pp. 33-51 e O'SULLIVAN (2003), pp. 221-22. Opposta è la posizione di FRANCO (1990), TSENG (2003) e MCINTYRE (2004), pp. 34-9. Precedentemente, erano stati PAREKH (1979), pp. 486-91 e MODOOD (1980), pp. 315-17 a sostenere l'idea che l'idealismo avesse caratterizzato l'intera opera di Oakeshott, nonostante vi fossero stati dei cambiamenti nella direzione di uno scetticismo più marcato, soprattutto a partire dai saggi di *Rationalism in Politics*.

fanno approdare un Oakeshott, ormai maturo, a una filosofia politica che rientra a pieno titolo nell'alveo della vasta tradizione liberale².

Vi è un legame indissolubile tra la politica e il sistema filosofico di Oakesott; quest'ultimo, infatti, contraddistinguendosi per il carattere anti-fondazionista, gli permette di passare da un "pluralismo epistemologico"³ a un pluralismo politico basato su una concezione dell'uomo che si incardina sui concetti di libertà e individualità. Non è, dunque, possibile capire il pensiero politico di Oakeshott, e il modello di convivenza della *civil association* – che egli considera superiore, seppure non lo affermi mai in maniera definitiva – senza fare riferimento alla sua filosofia. Tuttavia, sarebbe, però, inappropriato pensare che il suo sistema filosofico sia dettato dall'esigenza di trovare una giustificazione teoretica a una precisa posizione politica. Al contrario, la visione politica di Oakeshott si pone come "naturale" conseguenza di quel sistema, e ciò aiuta a comprendere il perché sia stato un errore, e abbia generato numerose ambiguità, il cercare di definire quest'ultima in termini ideologici lungo l'asse destra-sinistra, liberale-

² Sull'interpretazione di Oakeshott come filosofo politico che appartiene alla tradizione liberale, seppure con sfumature diverse, si vedano in particolare, GREENLEAF (1966), RORTY (1983), COATS (1985), GRAY (1989), pp. 199-217, FRANCO (1990a), (1990b), (2004), GIORGINI (1999), (2006), LESSNOFF (1999), pp. 113-45, quest'ultimo sostiene che vi sia uno slittamento nel pensiero politico di Oakeshott tale da poter distinguere due fasi, l'una "conservatrice" e l'altra, ad essa successiva, "liberale", in particolare pp. 120-42. Tale posizione non sembra condivisibile, poiché il modello di associazione civile di Oakeshott, espressione di un modello di coesistenza di tipo liberale, è possibile proprio perché alla base vi è una disposizione di tipo conservatore, dunque questi due momenti non sono separabili e avulsi. Il tema sarà trattato nel III e IV capitolo.

³ La definizione è di Nardin, cfr. NARDIN (2001), p. 22.

conservatrice⁴, prima che come espressione di una filosofia ben più articolata, che non solo permette di escludere Oakeshott dalla categoria dei filosofi politici “militanti”, ma soprattutto facilita la comprensione del carattere originale della sua riflessione politica i cui tratti, seppure riconducibili per certi aspetti al conservatorismo e al liberalismo, sono principalmente il frutto di una prospettiva filosofica⁵. Come si avrà modo di vedere, ad impedire ad Oakeshott di trasformare la propria filosofia politica in dottrina, sarà la convinzione che teoria e pratica costituiscono due ambiti distinti che non possono essere ricongiunti attraverso l’applicazione delle conclusioni della prima al campo di azione della seconda, in quanto ciò significherebbe distruggerne il carattere opzionale attraverso il riduzionismo imposto dalla teoria.

Il cammino intellettuale che conduce Oakeshott dalla filosofia alla filosofia politica costituisce un *continuum* coerente che, tuttavia, come tutti i percorsi che attraversano un’intera vita, vede nel corso degli anni taluni cambiamenti, ma essi riguardano per lo più diverse preferenze lessicali piuttosto che modifiche concettuali, termini differenti la cui scelta si lega alla necessità di utilizzare parole che non siano state corrotte nel loro significato da un utilizzo improprio o inflazionato⁶; si tratta in sostanza di aggiustamenti che non stravolgono mai l’assetto portante, a sottolineare il fatto che nel pensiero di Oakeshott è riscontrabile

⁴ Si veda, ad esempio, il giudizio di Crick, che definisce Oakeshott come un “pamphlettista Tory”. Cfr. CRICK (1963), pp. 65-70.

⁵ Per una trattazione del sistema filosofico di Oakeshott come contesto principale e determinante si vedano NARDIN (2001) e ISAACS (2006).

⁶ Tale esigenza nasce dalla volontà del filosofo di controllare il più possibile il significato di ogni parola utilizzata, si veda l’ampio uso che Oakeshott fa dei termini latini in *On Human Conduct*, per esprimere i concetti di legge, giustizia, stato, cittadino etc.

una coerenza di fondo tale da permetterglieli di poter parlare con una «voce unica»⁷.

La “voce filosofica” di Oakeshott trova la sua espressione più elaborata in *Experience and Its Modes*⁸. Questo libro, pubblicato nel 1933, costituisce la prima ed unica opera interamente dedicata alla propria teoria della conoscenza, e si basa su quello che nell’introduzione lo stesso autore considera essere una riaffermazione dell’idealismo, una filosofia la cui attrattiva ormai si era esaurita – poiché poneva questioni che si volevano evitare o trascurare – e il cui fraintendimento contribuiva alla sua decadenza⁹. Si trattava per Oakeshott, non tanto di una riaffermazione in forma apologetica, ma piuttosto una rielaborazione, a partire dalla consapevolezza che il positivismo, il ritorno all’empirismo di Moore e di Russell, il neopositivismo del Circolo di Vienna e la tesi del “primo” Wittgenstein¹⁰ rappresentavano forme di pensiero dominanti, che avevano profondamente mutato in senso scientifico l’oggetto e il metodo della filosofia, decretando così la fine di tutte quelle questioni tradizionali che come la morale, sfuggivano al riduzionismo che le caratterizzava.

⁷ La definizione è di WELLS (1994), p. 145, utilizzata successivamente anche da TSENG (2003), p. 1. Come già accennato, gli studiosi di Oakeshott si dividono sulla questione della continuità nel suo pensiero. Per un’interpretazione che metta in luce la continuità si vedano, FRANCO (1990), (2004), FULLER (1991), GIORGINI (1994), WELLS (1994), COATS (2000), NARDIN (2001), TSENG (2003), PODOKSIK (2003), MCINTYRE (2004), ISAACS (2006).

⁸ Alcuni temi trattati in quest’opera erano già stati affrontati da Oakeshott durante gli anni venti, quando egli aveva iniziato ad approfondire questioni quali il significato della filosofia e delle diverse forme di conoscenza come la poesia e la religione, nonché il loro reciproco rapporto. Si veda O’SULLIVAN (2003), pp. 39-54.

⁹ Si veda OAKESHOTT (1985), pp. 6-7.

¹⁰ Si fa qui riferimento al Wittgenstein del *Tractatus logico-philosophicus*.

A dire il vero, Russell aveva iniziato il suo percorso filosofico proprio con l'idealismo, salvo poi liberarsene grazie al suo incontro con Moore, il quale gli aveva "permesso" di comprendere la necessità di tornare all'empirismo e sostenere un realismo conoscitivo fondato esclusivamente sul senso comune e sull'evidenza immediata¹¹. L'idealismo era dunque superato, ma, in realtà, a consumarsi definitivamente era stata l'idea che la filosofia potesse ancora svolgere un ruolo fondamentale nell'acquisizione di una conoscenza ultima e incondizionata della totalità, di quell'aspetto unitario e identico che racchiude in sé la molteplicità delle cose. La filosofia contemporanea avanzava sulle rovine della metafisica la cui fine aveva segnato l'inizio di un nuovo modo di concepire la filosofia, non più come *epistème*, ovvero come conoscenza del tutto, nel significato che le era appartenuto sin dai tempi della filosofia classica, ma come pluralità di conoscenze particolari, frammentate e settoriali del divenire, che nella loro molteplicità e superficialità, in realtà, non facevano altro che disintegrare il concetto stesso di filosofia. All'idea che la filosofia fosse una conoscenza atta a comprendere il mondo, si sostituì la convinzione che essa dovesse servire a

¹¹ Anche Russell, come Oakeshott, fu influenzato non solo dalla lettura di Hegel, ma soprattutto da quella di Bradley, tuttavia il cambiamento fu radicale, scrive, infatti, Russell nella sua biografia: «A Cambridge io lessi Kant e Hegel, e anche la *Logica* di Bradley che mi influenzò profondamente. Per alcuni anni io fui discepolo di Bradley, ma intorno al 1898 mutai i miei punti di vista, in gran parte a motivo delle argomentazioni di G.E. Moore [...]. Egli assunse la guida della ribellione, e io lo seguii con un senso di liberazione. Bradley aveva sostenuto che qualsiasi cosa in cui crede il senso comune è mera apparenza; noi passammo all'estremo opposto, e pensammo che è reale ogni cosa che il senso comune, non influenzato dalla filosofia e dalla religione, suppone che sia reale. Con il senso di fuggire da una prigione ci permettemmo di pensare che l'erba è verde, che il sole e le stelle esisterebbero anche se nessuno fosse consapevole di essi», cfr. G. REALE-D. ANTISERI (1994), p. 515.

cambiarlo, e in questo processo di trasformazione della propria natura contemplativa in una di tipo strumentale, essa era stata inevitabilmente superata e soggiogata da quei saperi che mostravano un carattere più fruibile e utile al controllo e alla manipolazione della realtà.

Tuttavia, con la fine della filosofia, in quanto considerata forma di sapere irrealistica, se non inutile, veniva meno anche l'idea che essa potesse costituirsi come guida dell'azione politica e morale degli uomini sulla base del riconoscimento di quel fine che la natura aveva attribuito all'uomo e che la filosofia cercava di scoprire nel rapporto di questo con l'intero¹². Non a caso Strauss, con profonda apprensione, aveva descritto l'insanabile capovolgimento che si era creato tra la "soluzione classica" e la "soluzione moderna" offerte dalla filosofia politica per risolvere la questione del miglior regime politico: nel primo caso, infatti, la filosofia greca aveva individuato il fine della vita politica nella virtù, mentre nel secondo le risposte erano state molteplici, ma tutte caratterizzate da un progressivo abbassamento del fine, in quanto scelto liberamente dall'uomo e garantito di volta in volta nient'altro che dalla propria volontà o da quella generale, dalla paura della morte, dalla proprietà o semplicemente dalla razionalità intrinseca alla storia, alla scienza o alla tecnica¹³.

La riaffermazione dell'idealismo si inseriva, pertanto, in questo contesto e significava per Oakeshott non solo attingere alle opere

¹² L'interpretazione a cui qui ci si rifà è quella che Emanuele Severino elabora nella sua introduzione alla filosofia contemporanea. Cfr. SEVERINO (1996), pp. 651-66.

¹³ Cfr. STRAUSS (1959), trad. it., pp. 54-88. Occorre accennare sin d'ora che Oakeshott si discosta sensibilmente da Strauss, soprattutto rispetto all'idea di un ritorno ai classici, al loro finalismo e al concetto di legge naturale ad esso collegato. Ma soprattutto si vedrà, in seguito, come la soluzione di Oakeshott si inserisca in modo originale nella "soluzione moderna".

di Hegel e Bradley, i due pensatori che maggiormente lo avevano influenzato, ma restare legato alla filosofia greca in modo originale e in particolare all'idea di filosofia che essa aveva delineato a partire dal V secolo a.c.¹⁴.

Sin dalle prime pagine di *Experience and Its Modes*, egli definisce la filosofia come esperienza incondizionata, priva di restrizioni, arresti o modificazioni e come comprensione intesa ad affermare una singola idea rispetto alla molteplicità delle sue manifestazioni¹⁵. La filosofia rappresenta, per Oakeshott, quel sapere che mira a cogliere la totalità dell'esperienza, ovvero l'intera realtà, nella sua coerenza, attraverso la delucidazione, la spiegazione e il chiarimento dei significati, piuttosto che la loro scoperta o invenzione. Si tratta di una conoscenza che ricongiunge la diversità all'Unità, il molteplice all'Uno in un gioco senza fine, e continuamente rivedibile, di connessioni e di correlazioni tra idee il cui unico principio ordinatore (di verità) è quello della coerenza¹⁶. Tale concezione della filosofia resterà una costante nel pensiero di Oakeshott, il quale confermerà, alcuni anni dopo, in *"The Concept of a Philosophy of Politics"*¹⁷ che

¹⁴ Già GREENLEAF aveva sottolineato le somiglianze tra il concetto di filosofia di Oakeshott e quello di Socrate e Platone, cfr. GREENLEAF, (1966), pp. 14-15. Tuttavia, negli ultimi anni sono aumentati gli studi che prendono in considerazione tali affinità, soprattutto dopo che la London School of Economics ha reso possibile consultare gli scritti che Oakeshott aveva utilizzato nel tenere le sue lezioni durante la fine degli anni sessanta. Si tratta di una serie di dattiloscritti che racchiudono la storia del pensiero politico dai Greci a Mill, e che nel 2006 sono stati pubblicati in una raccolta dal titolo *Lectures in the History of Political Thought*, curata da Nardin e O'Sullivan. Tra questi studi si vedano in particolare, ABEL-FULLER (2005), pp. 2-60, ISAACS (2006), pp. 15-19.

¹⁵ Cfr. OAKESHOTT (1985), p. 3.

¹⁶ *Ibidem*, p. 35.

¹⁷ Questo saggio è stato pubblicato nel 1993, per la prima volta, nella raccolta *Religion Politics and the Moral Life* curata da Timothy Fuller, il quale lo fa risalire

la filosofia non rappresenta una conoscenza che giunge a conclusioni nuove e avulse dalle proprie premesse, ma chiarifica, ciò che in parte già conosciamo; essa, non ha inizio nella totale ignoranza di una mente concepita come *tabula rasa*, ma in una realtà (la totalità dell'esperienza) di opinioni e di mezze verità, che cercano continuamente maggiore chiarezza e coerenza ¹⁸.

Come per Socrate e Platone, quindi, anche per Oakeshott la filosofia rappresenta uno sforzo di comprensione continuo, volto al superamento dell'opinione (*doxa*) e al raggiungimento di una conoscenza autentica (*epistème*), finale e incondizionata, tesa alla definizione di concetti universali, che racchiudono in sé la particolarità delle loro manifestazioni sensibili, contraddittorie e diverse. Per tutti questi pensatori la filosofia rappresenta un processo di definizione che si sviluppa attraverso il metodo dialettico, ovvero attraverso la messa in discussione delle definizioni comuni di un concetto, al fine di metterne in luce gli aspetti antitetici e l'insufficienza esplicativa. La "maieutica" di Socrate, infatti, aveva questo scopo: dimostrare che la ricerca della verità trova inizio nell'ammissione della propria ignoranza, ovvero nel riconoscimento della particolarità e della contingenza delle proprie conoscenze, grazie a una serie di domande volte a dare significato e giustificazione a ciò che si crede di sapere. Tale concetto lo troviamo anche nei dialoghi aporetici di Platone dove il carattere critico e ininterrotto dell'indagine filosofica di Socrate si manifesta nella consapevolezza che ogni conclusione

al 1946 (?). In realtà Grant è più propenso ad attribuirlo alla fine degli anni trenta a causa delle somiglianze che presenta con il saggio del 1938 dedicato al concetto di filosofia del diritto, "*The Concept of a Philosophical Jurisprudence*". Si veda in proposito NARDIN (2001), p. 45, n. 28.

¹⁸ Cfr. OAKESHOTT (1993a), p. 128.

raggiunta costituisce una nuova premessa da verificare e confutare.

E' questo il tipo di scetticismo che contraddistingue tutto il pensiero di Oakeshott e che si manifesta nel rifiuto di assumere posizioni dogmatiche come punti di partenza o di conclusione dell'indagine filosofica. Nel «so di non sapere» di Socrate, Oakeshott rintraccia l'autentico spirito filosofico, quel "metodo"¹⁹ che non abbandonerà mai la sua ricerca filosofica e che ne caratterizzerà nel corso degli anni la sostanziale coerenza, fino a spiegare da una parte la sua critica al razionalismo, portata avanti a partire dagli anni quaranta, e dall'altra il conservatorismo che ne deriva quale atteggiamento da privilegiare nella vita pratica e in particolare in quella politica.

Lo scetticismo di Oakeshott, dunque, non è il frutto di un cambiamento sostanziale, spiegabile attraverso un presunto mutamento nella concezione della filosofia inizialmente elaborato nell'opera giovanile *Experience and Its Modes*. Esso esprime piuttosto un atteggiamento metodologico, sia teorico che pratico, che può essere compreso a partire dal riconoscimento del debito di Oakeshott nei confronti dell'idea di ricerca filosofica di Socrate e Platone, già presente negli anni giovanili. Ciò spiega perché, per Oakeshott, la riaffermazione dell'idealismo, volta alla necessità di ristabilire la "dignità teorica" della filosofia, risollevandola al suo rango di *epistème*, ovvero di comprensione dell'intera realtà e del rapporto tra questo e l'identità delle sue parti, passa soprattutto per il "modo greco" di concepire e di condurre l'indagine filosofica.

A tale proposito, infatti, nel suo saggio su Platone e Oakeshott, Eric Kos ci ricorda che inizialmente l'idealismo britannico fu

¹⁹ Cfr. OAKESHOTT (1993a), p. 130 e GREENLEAF, (1966), p. 13.

espressione della riscoperta di Platone in risposta al sensismo e al materialismo di Hobbes e, dopo che Hegel fu introdotto in Gran Bretagna, per alcuni idealisti come Bosanquet e lo stesso Oakeshott, il filosofo tedesco rappresentò una via per meglio comprendere Platone. A conferma di ciò, egli riporta un passaggio delle *Lezioni sulla storia della filosofia* di Hegel, appuntato da Oakeshott sul proprio taccuino, a dimostrazione del fatto che l'idea di filosofia che egli farà propria risente dell'influenza del pensiero di Platone la cui lettura, però, come nel caso di Hobbes, spesso si discosta dall'interpretazione più "ortodossa". E' interessante notare, infatti, che nei suoi commenti su Platone, Oakeshott – rifacendosi all'interpretazione di Bosanquet – tende a dare un'interpretazione della dottrina delle idee meno "mistica" di quella tradizionale, nel senso che le idee di Platone non sarebbero assoluti separati dagli oggetti, ma elementi che esprimono l'unità della varietà delle cose che apprendiamo attraverso i sensi, laddove pensiero e sensi costituiscono una realtà inseparabile. Come sottolinea Eric Kos questo tipo di lettura permette a Oakeshott di vedere in Platone – e di poter quindi dividerne per certi aspetti la posizione – una forma di monismo meno assolutistico, poiché le idee rappresenterebbero un'unità concettuale che non annienta la "reale" pluralità (diversità) delle sue manifestazioni²⁰.

Tornando al passaggio ripreso dalle *Lezioni di storia della filosofia* di Hegel, Oakeshott scrive quanto segue:

²⁰ Kos afferma, inoltre, che non solo Oakeshott con la propria interpretazione, libererebbe Platone da una idea mistica di Unità, ma addirittura lo allontanerebbe dalla teoria della verità fondata sul criterio di corrispondenza. Si veda Kos (2005), pp. 27-8.

«Se quindi consideriamo l'idea platonica (ossia il guardare sotto la superficie della vita per vedere di cogliere i suoi fatti fondamentali) troveremo che Platone rappresentava di fatto il sistema morale greco (*Sittlichkeit*) così com'era, poiché la vita civile greca costituisce il fondamento sostanziale della *Repubblica* di Platone. Platone non era un uomo che si occupava di teorie astratte e di principi; la sua intelligenza ha colto e rappresentato la verità reale e questa non può essere altro che la verità in cui egli viveva, quella della mente che viveva in lui non meno che in Grecia²¹».

In queste affermazioni emerge un'idea di filosofia come forma di sapere che può ambire alla conoscenza della realtà – ciò che Oakeshott definisce totalità dell'esperienza – poiché si interroga sui suoi postulati ultimi, cercando di dare una giustificazione delle individualità attraverso la definizione della loro identità e della loro relazione, e tale realtà si trova nei pensieri e nelle credenze degli individui che vivono in un determinato periodo²². Un aspetto quest'ultimo che Oakeshott riprenderà nel 1975 con la sua opera principale *On Human Conduct* allorché definirà la condotta umana come il frutto delle interpretazioni che ogni uomo dà di sé e delle varie situazioni contingenti, ma che è già ampiamente presente in *Experience and Its Modes*, quando, citando il *Teeteto* di Platone, egli riprende l'idea che la conoscenza vera sia quella intelligibile, ovvero quella che scaturisce dalla mente e non dalle sensazioni²³, sulla base di una concezione della realtà “monistica” – espressione di una chiara

²¹ In KOS (2005), pp. 24-5. Il taccuino in questione si intitola *Republic I* ed è consultabile presso gli archivi della British Library of Political and Economic Science della London School of Economics.

²² *Ibidem*, p. 25.

²³ Cfr. OAKESHOTT (1985), p. 19.

influenza dell'idealismo – intesa come un tutto concreto nel quale non vi è distinzione tra oggetto e soggetto dell'esperienza. Secondo Oakeshott, infatti, conoscere significa diventare coscienti di qualcosa che è già in noi, poiché in questo processo: «non ci si muove mai da ciò di cui siamo interamente ignoranti a una conoscenza completa, ma da ciò che conosciamo a ciò che conosciamo in modo più completo»²⁴. E' dunque l'uomo che dà significato alla realtà, è solo lui che può rendere coerente la realtà attraverso la propria capacità di ragionamento critico. La realtà è un mondo di idee che si compone di significati costruiti dagli uomini che cercano di comprendere meglio ciò che già conoscono attraverso un gioco di implicazioni, per mezzo delle quali essi cercano di scorgere l'unità che le ricompone²⁵. E, rispetto alla realtà, l'atteggiamento positivo e critico del filosofo si realizza nel tentativo continuo di passare da ciò che è instabile e imperfetto a ciò che è pienamente completo.

La filosofia, dunque, cerca l'assoluto, ciò che è vero in sé, e poiché per Oakeshott la verità coincide con la totalità dell'esperienza, in quanto fuori da essa non esiste alcunché, allora l'assoluto è la realtà concreta, e la filosofia esprime il tentativo di coglierla come conoscenza incondizionata. Per penetrare la realtà e coglierne la concretezza, il filosofo “paradossalmente” compie un viaggio che lo conduce fuori da essa, dalle sue particolarità – che Oakeshott chiama “astrazioni”, in quanto costituiscono parziali momenti del tutto, ma non l'esperienza intera – poiché non si accontenta delle conoscenze

²⁴ Cfr. OAKESHOTT (1938), p. 347 e OAKESHOTT (1985), pp. 14-21.

²⁵ Cfr. OAKESHOTT (1985), pp. 31-32. L'idea che la realtà si configuri come mondo di significati (*geistige Welt*) piuttosto che come insieme di oggetti fisici, rappresenta l'elemento idealista che sopravvive lungo tutto il pensiero di Oakeshott. Cfr. FRANCO (2005), p. 118.

limitate a cui giungono i singoli saperi, ma cerca di comprendere i postulati ultimi di tutto ciò che si manifesta nella realtà, per ottenere così la soddisfazione che nasce dalla conquista di un mondo di esperienza assolutamente completo. Seppure il filosofo sia consapevole del dolce piacere che «i vuoti baci dell'astrazione» procurano, egli tuttavia preferisce la soddisfazione concreta e tangibile della completezza, nonostante in cuor suo sappia che essa è il premio di un viaggio senza fine²⁶. E' in questo senso che la filosofia, come afferma Oakeshott, «è l'esperienza che diventa critica di se stessa, l'esperienza che viene cercata e seguita per se stessa»²⁷.

La filosofia è conoscenza "pura", il suo fine è interno al suo stesso carattere ed è quello di svelare il mondo dell'esperienza nella sua completezza e coerenza, nella sua "verità". Ma in questo modo Oakeshott non fa altro che recuperare l'idea classica di filosofia, intesa come contemplazione della verità, e riconoscerle così una posizione di primaria importanza nella vita degli uomini, sebbene egli non arrivi mai ad attribuirle quel ruolo fondazionista che Platone (superando lo scetticismo socratico) le aveva accordato. E' lo stesso Oakeshott a citare il Socrate del *Fedone* per sostenere la propria idea di filosofia come attività disinteressata²⁸. Tuttavia, manca in Oakeshott l'idea che la filosofia possa essere un sapere strumentale all'ottenimento di certi vantaggi, che possa costituirsi come guida dell'azione, che «i re debbano essere filosofi»²⁹, che sia un sapere ontologicamente superiore agli altri in grado di modellare la realtà sul principio ultimo dell'esistenza che cerca di scoprire. Ed

²⁶ Cfr. OAKESHOTT (1985), p. 356.

²⁷ *Ibid.*, p. 82.

²⁸ Cfr. OAKESHOTT (1985), p. 310, n. 1.

²⁹ *Ibid.*, p. 321.

è, infatti, a questo punto che si dividono le strade di Platone e Oakeshott, mentre il primo opera una sintesi tra la contemplazione della verità e il dovere del filosofo di realizzarla politicamente, il secondo sostiene l'assoluta irrilevanza della filosofia per l'azione politica; una posizione che riassume nell'espressione «*pereat veritas fiat vita*» e che articola nei seguenti termini:

«Le grandi conquiste si realizzano tra la nebbia mentale dell'esperienza pratica [...] Le vittime del pensiero, coloro che si dedicano a ciò che nell'esperienza è definitivamente soddisfacente, sono traditori rei confessi della vita e devono seguire la propria strada senza l'incoraggiamento della coscienza pratica, la quale è certa del fatto che il pensiero filosofico non può dare alcun contributo rilevante alla coerenza del suo mondo»³⁰.

Dal punto di vista di Oakeshott, Platone tradisce lo spirito del filosofo quando pensa di poter correggere gli «errori della democrazia ateniese», convincendosi del fatto che la filosofia, arrivata alla fine del suo viaggio, debba trasformarsi in una dottrina riformatrice. Se da una parte, quindi, Oakeshott apprezza il Platone filosofo, che riconosce l'immensità della conoscenza e l'umiltà che essa richiede secondo l'insegnamento socratico, certamente ne rifiuta lo «zelo riformatore» che a suo avviso avrebbe impedito a questo grande filosofo di approfondire ulteriormente, proprio da una prospettiva filosofica, l'idea di *polis*³¹. Una posizione che risulta chiara,

³⁰ E prosegue affermando che: «il mondo della realtà concreta, in effetti, può soppiantare il mondo dell'esperienza pratica, ma non può mai prendere il suo posto». *Ibid.*, pp. 320-21.

³¹ Cfr. Kos (2005), pp. 29-30.

allorché in *Experience and Its Modes* Oakeshott sembra individuare alla base dell'errore di Platone una sorta di paradosso. Qui Oakeshott sostiene, infatti, che se da una parte Platone è in grado di sottolineare la differenza tra una vita condotta nell'ignoranza e una invece dedicata all'interesse filosofico e speculativo, dall'altra, egli non riesce a mantenere tale distinzione poiché considera la filosofia l'unico modo per aiutare gli uomini a condurre la loro esistenza nella verità e, pertanto, essa si configura come l'unica conoscenza possibile per vivere³². Una conclusione, che diventa (forse) "inevitabile" in un sistema filosofico in cui manca il riconoscimento di una conoscenza pratica intesa come sapere in grado di permettere all'uomo di riscattarsi dal caos dell'ignoranza e di vivere in una dimensione di consapevolezza e di verità che, seppure limitata, è comunque il frutto di interpretazioni e di comprensioni e non di semplici capricci o sensazioni.

Per Oakeshott, la condizione dell'uomo non si realizza nella scelta tra due alternative: l'ignoranza completa o la guida dei filosofi, esiste una via di mezzo data dalla conoscenza pratica, un "mondo di idee" – come lo definisce Oakeshott – che nonostante il carattere limitato e astratto, in quanto rappresenta solo una parte della realtà (quella pratica), è comunque caratterizzato da una coerenza interna propria attraverso la quale gli individui attribuiscono significato alla propria esistenza. L'applicazione delle "scoperte filosofiche" al vivere pratico (alla vita politica e morale) non solo si mostra inutile, ma soprattutto riduce la libertà interpretativa che ogni uomo è in grado di esplicitare nell'acquisizione della propria conoscenza pratica. Così, quando le conclusioni della filosofia si trasformano in guida per il mondo

³² Cfr. OAKESHOTT (1985), p. 303.

della pratica, il carattere della filosofia viene inesorabilmente corrotto, poiché da attività puramente teorica si trasforma in azione.

Come già accennato, la filosofia per Oakeshott non si consuma nelle sue conclusioni, ma rivive costantemente nell'applicazione del suo metodo, il suo carattere non è definito dal suo scopo, la comprensione incondizionata della realtà (l'assoluto), ma dalla ricerca inesauribile a cui questo scopo dà vita come fonte di ispirazione³³. Lo stesso Oakeshott afferma, infatti, che la conquista nell'esperienza di un mondo di idee assolutamente coerente rappresenta più un criterio che una reale conclusione della conoscenza filosofica³⁴.

In questa ricerca non vi sono autorità o fonti di conoscenza esclusive, il filosofo non è uno studioso, non vi sono libri indispensabili allo studio della filosofia, perché fare filosofia per Oakeshott non rappresenta una professione, ma un modo di essere che si realizza in nome del principio del "conosci te stesso", dell'idea cioè che la verità risiede in noi, nella nostra coscienza, nella nostra capacità di comprendere la realtà come manifestazione di particolarità che trovano il proprio posto in virtù di un duplice rapporto, quello reciproco e quello con la totalità che le comprende. Questo atteggiamento, insieme all'idea della filosofia come conoscenza che si interroga sui postulati ultimi della realtà, spiega inoltre perché nei suoi scritti Oakeshott non sia particolarmente prodigo di note e riferimenti in cui siano citati altri autori o determinate teorie filosofiche. Non che egli non fosse un profondo conoscitore della storia della filosofia, nei suoi saggi è sempre possibile scorgere quali siano i pensatori che preferisce e quali oggetto della sua critica, ma il confronto con

³³ Cfr. NARDIN, (2001), p. 46.

³⁴ Cfr. OAKESHOTT (1985), p. 35.

questi avviene sulla base di una rielaborazione critica del loro pensiero che inevitabilmente porta a una trasformazione dello stesso in qualcosa di nuovo e originale³⁵. La filosofia per Oakeshott è una conversazione infinita, «un'avventura intellettuale»³⁶ nella quale il vero filosofo non si accontenta di condividere i presupposti di un altro pensatore, ma cerca piuttosto di problematizzarli, e in questo processo, da una parte egli si separa costantemente da qualsiasi scuola filosofica preesistente, e dall'altra crea il proprio sistema filosofico, la cui difesa non può essere portata avanti con argomenti definitivi, ma con «delucidazioni», poiché «la filosofia non consiste nella persuasione degli altri, ma nel rendere le nostre menti sempre più chiare»³⁷.

In ultima analisi, dunque, il carattere della filosofia, che per Oakeshott «nasce in esilio», che è «inutile per gli uomini d'affari

³⁵ Sul confronto tra Oakeshott e altri filosofi si veda l'opera di Coats, il quale sin dall'introduzione sottolinea che i paragoni che si possono fare tra l'uno e gli altri non servono tanto a mostrare le influenze esercitate sul pensiero di Oakeshott quanto a illuminarlo per meglio comprenderlo. Cfr., COATS (2000), pp. 11-2. Riferimenti a possibili paralleli tra Oakeshott e altri filosofi sono presenti anche nella prefazione e nell'introduzione di Fuller alla raccolta di saggi di Oakeshott, *Religion, Politics and the Moral Life*, cfr. FULLER (1993a), pp. vii-viii e pp. 1-26. Inoltre, su Oakeshott e Hobbes, si veda TREGENZA (2003). Su Oakeshott e Platone si vedano, CANDREVA (2005), pp. 1-20, KOS (2005), pp. 21-36. Su Oakeshott e Aristotele si veda ABEL (2005), pp. 37-60. Su Oakeshott e Spinoza si vedano DEN UYL (2005), pp. 62-85 e AUSPITZ (2005), pp. 86-116. Su Oakeshott e Hegel si veda FRANCO (2005), pp. 117-31. Su Oakeshott e Bradley si vedano TSENG (2003), pp. 78-84 e ISAACS (2006), pp. 33-50. Vi sono molti studi che confrontano il pensiero di Oakeshott con quello di altri filosofi a lui contemporanei, qui ci si è limitati a citare quelli che prendono in considerazione "l'influenza" che i grandi pensatori del passato possono aver esercitato sul suo sistema filosofico.

³⁶ Cfr. OAKESHOTT (1991), p. 490.

³⁷ Cfr. OAKESHOTT (1985), p. 3.

e problematica per coloro che si dedicano al piacere», che è fine a se stessa ed è desiderabile esclusivamente per amore del sapere, si compone di una dimensione positiva, data dal fatto di essere un sapere “privilegiato”, seppure solo dal punto di vista logico, in quanto cerca di afferrare l’esperienza nella sua completa coerenza e quindi nella sua realtà unitaria, e da una dimensione scettica, poiché essa è consapevole che la perfezione non è raggiungibile in modo definitivo, perché i risultati della sua ricerca non sono mai completi o conclusivi e soprattutto sono irrilevanti per le altre forme di sapere³⁸.

Negli anni successivi alla pubblicazione di *Experience and Its Modes* Oakeshott si soffermerà in modo esplicito più sulla dimensione scettica del carattere della filosofia, che su quella positiva, dando l’impressione, così, di discostarsi dall’idea che la filosofia fosse una forma di conoscenza “assoluta” volta al perseguimento di una comprensione coerente e completa della totalità dell’esperienza. Tuttavia, occorre sottolineare che non si tratta di un abbandono – l’idea di filosofia come comprensione dell’assoluto resta l’implicito criterio ispiratore di tutta la riflessione di Oakeshott – ma della necessità di rendere più chiaro il rapporto paritetico tra la filosofia e gli altri modi del sapere, all’interno di una posizione anti-fondazionista che nel linguaggio di *Experience and Its Modes* poteva risultare non abbastanza chiara³⁹.

³⁸ Cfr. OAKESHOTT (1985), pp. 355-56.

³⁹ Si veda in proposito la critica di Modood il quale sostiene che in *Experience and Its Modes* vi sia una visione olistica della filosofia sulla quale si fondano tutti gli altri saperi. Visione successivamente negata da Oakeshott a partire dal saggio “*The Voice of Poetry*” nella quale la filosofia comparirebbe come attività parassitaria che addirittura si trova in una posizione “subordinata” alle altre forme di sapere. Cfr. MODOOD (1980), pp. 315-22.

Come accennato in precedenza, l'idea della conoscenza dell'assoluto, ovvero della realtà nella sua totalità, rappresenta per Oakeshott un criterio di ispirazione piuttosto che una conclusione raggiungibile in modo definitivo, e tale convinzione è già presente nel 1933, ma certamente diventa più chiara, quando nel 1975 in *On Human Conduct* egli decide di definire in modo esplicito la distinzione tra il concetto di attività del «teorizzare» (la filosofia) e le conclusioni teoriche di questa attività, definite come «piattaforme di comprensione» temporanee le quali costituiscono allo stesso tempo punti di arrivo e di partenza per nuove esplorazioni⁴⁰. Di questo avviso è Kenneth McIntyre, il quale, criticando l'interpretazione di Gerencser⁴¹, sostiene che in realtà Oakeshott rimarrà un idealista coerente per tutto l'arco della sua vita e coloro che, invece, hanno considerato che vi sia stato un cambiamento su posizioni scettiche, hanno mancato di riconoscere che, la distinzione fatta in *On Human Conduct*, era già contemplata anche in *Experience and Its Modes*⁴². In effetti, non si può dire che qui Oakeshott non sia abbastanza chiaro nel sottolineare il carattere metodologico della filosofia. Ponendosi sin dall'introduzione nella prospettiva del filosofo, egli afferma, infatti, che il suo scopo è quello di navigare nel mare dell'esperienza libero da qualsiasi zavorra per arrivare a «un punto di vista generale» che si configuri come un

⁴⁰ Cfr. OAKESHOTT (1975a), trad. it., p. 11.

⁴¹ Anche Boucher, nel criticare l'interpretazione di Gerencser, sostiene che in Oakeshott non vi sia il passaggio da una premessa idealista a una più scettica. Cfr. BOUCHER (2001), pp. 90-94.

⁴² In particolare sull'idealismo di Oakeshott egli afferma: «He remains critical of philosophical realism, insisting upon the self-sustaining nature of experience, truth and reality, while insisting that theorizing by philosophers is the activity of examining the postulates of other activities». Cfr. MCINTYRE (2004), p. 35.

«tutto ragionato e sistemico», piuttosto che come un pensiero «completo e definitivo»⁴³. Allo stesso tempo, non si può non considerare che sulla base delle sue premesse idealistiche e di una combinazione originale tra Hegel e Bradley, Oakeshott operi ciò che Stuart Isaacs ha definito l'«implosione» del concetto di Assoluto, trasformandolo così in un assoluto dal carattere «non essenzialista» che si traduce poi nell'aspetto peculiare della sua posizione filosofica: l'anti-fondazionalismo⁴⁴.

Se da una parte, infatti, Oakeshott riprende da Hegel l'idea che l'Assoluto coincida con la realtà e rappresenti l'universale concreto all'interno del quale ogni manifestazione finita assume significato in un gioco coerente di relazioni inferenziali, e rispetto al quale la filosofia non può che agire che come la nottola di Minerva, dall'altra, egli riprende da Bradley l'idea che quello stesso Assoluto, però, non sia conoscibile (in modo definitivo) dagli esseri finiti, le cui comprensioni si riflettono invece in determinazioni specifiche del pensiero quali l'arte, la scienza, la religione la morale etc. Ognuno di questi saperi ha una sua verità, seppure il proprio punto di vista sia incompleto e parziale, e contribuisce in modo determinante all'unità del tutto. Tali saperi costituiscono, secondo Bradley, i diversi punti di vista attraverso i quali gli individui conoscono la realtà; essi rappresentano cioè quelle «regioni dell'apparenza» che costituiscono insieme di affermazioni sulla realtà assolutamente separati e indipendenti, sui quali una «riflessione sistematica» diventa indispensabile per capire il carattere metafisico dell'Assoluto. Tuttavia, come fa notare W. H. Greenleaf⁴⁵, pur avendo teorizzato una distinzione netta tra le varie forme di

⁴³ Cfr. OAKESHOTT (1985), p. 8.

⁴⁴ Cfr. ISAACS (2006), p. 33.

⁴⁵ Cfr. GREENLEAF (1966), pp. 11-12.

conoscenza, Bradley non ha mai approfondito questo aspetto che, invece, è diventato il punto centrale sul quale Oakeshott ha costruito la propria filosofia come epistemologia scettica e plurale.

Nell'impianto filosofico che Oakeshott elabora in *Experience and Its Modes* – che in sintesi, quindi, si può definire come combinazione originale dell'“assolutismo” di Hegel con lo “scetticismo” di Bradley a partire dal metodo di Socrate – i modi dell'esperienza, e il rapporto tra questi e la filosofia, si configurano come elemento caratterizzante. Per Oakeshott, la realtà può essere conosciuta sia nella sua totalità (nel suo carattere concreto) attraverso un viaggio senza fine, che solo la filosofia può percorrere, sia nella sue manifestazioni finite, attraverso i vari modi dell'esperienza, il cui carattere astratto e limitato – in quanto si tratta di conoscenze che riescono ad afferrare solo una parte della realtà – è possibile coglierlo soltanto da una prospettiva filosofica.

Dal punto di vista della filosofia, ossia dell'esperienza nella sua totalità, i modi dell'esperienza rappresentano la maniera in cui più usualmente le menti umane riescono a comprendere la realtà attraverso una sua organizzazione specifica. La pratica, la scienza, la storia, l'arte non sono che «arresti» nel flusso dell'esperienza, organizzazioni intellettuali, mondi di idee coerenti e veri in sé, indipendenti l'uno dall'altro, che se dal proprio punto di vista hanno la pretesa di configurarsi come immagini omogenee della totalità della realtà, agli occhi della filosofia si manifestano nella loro natura di conoscenze condizionate che aiutano a comprendere la realtà soltanto in maniera parziale. In effetti, i modi dell'esperienza rappresentano un'alternativa più semplice rispetto a quella della filosofia, il cui scopo è la ricerca di una completa coerenza di tutta l'esperienza,

in quanto offrono la possibilità di deviare dalla sua «corrente principale» e di poterla esplorare da un punto di vista più ristretto⁴⁶.

Così, il flusso dell'esperienza che pensa se stessa (la filosofia) può essere arrestato in ogni momento per edificare un mondo di idee attraverso il quale l'esperienza stessa subisce una modificazione, un arresto, che tuttavia non implica una visione disgregante della conoscenza, ma piuttosto ne riafferma il carattere unitario. Ogni modo dell'esperienza è infatti l'esperienza nella sua totalità interpretata sulla base dei presupposti che lo definiscono e nei termini delle proprie condizioni. All'interno di ogni modo tali presupposti sono dati, e solo nel momento in cui vengono sottoposti a critica dalla filosofia – la quale ne rileva il carattere difettivo e contraddittorio – vengono riconosciuti come aspetti di un sistema più grande (di un mondo di idee più ampio) in cui non sono più considerati costrutti autonomi, ma espressioni di un'unica realtà concreta⁴⁷.

In *Experience and Its Modes* Oakeshott sostiene che i modi attraverso i quali la mente umana cerca di spiegare la realtà possono essere infiniti, tuttavia la sua trattazione si concentra sulla conoscenza pratica, scientifica e storica, poiché a suo avviso esse rappresentano le organizzazioni esplorative dell'esperienza più elaborate e autosufficienti⁴⁸. Ognuna di queste forme di

⁴⁶ Cfr. OAKESHOTT (1985), pp. 70-71.

⁴⁷ «A mode is an abstraction from the whole: not a separate part but a partial account of the totality of all there is». *Ibidem*, p. 43.

⁴⁸ Nel 1959 con il saggio *"The Voice of Poetry in the Conversation of Mankind"*, Oakeshott attribuirà lo status di modo dell'esperienza anche all'estetica. Tale saggio costituirà, inoltre, l'occasione per tornare sul tema del rapporto tra la filosofia e le altre forme di conoscenza, e ribadire in modo più chiaro attraverso l'immagine della conversazione, la netta distinzione e indipendenza tra ognuna di queste. Cfr. Oakeshott (1991), pp. 488-541.

conoscenza si caratterizza per l'utilizzo di una categoria specifica, di un principio ordinatore in virtù del quale la realtà viene organizzata e interpretata. Nel caso della pratica, infatti, la comprensione dei fenomeni avviene secondo la categoria della volontà (*sub specie voluntatis*), poiché il suo scopo è dato dal tentativo di comprendere l'azione umana come espressione della tensione tra "ciò che è" e "ciò che desideriamo", nel caso della scienza, invece, la categoria utilizzata è quella della quantità (*sub specie quantitatis*), in quanto questo tipo di conoscenza ha come fine la comprensione del mondo quale esperienza stabile impersonale e comunicabile, e, infine, nel caso della storia il passato costituisce la categoria privilegiata (*sub specie praeteritorum*), poiché si cerca di comprendere i fenomeni come evidenza di un tempo trascorso.

Come già accennato, però, dal punto di vista della filosofia, la caratteristica principale di queste forme di conoscenza è data dal fatto di essere sistemi fondati sulla contraddizione, poiché se da una parte, per garantire la propria esistenza, esse hanno la necessità di considerare come assoluti i principi e le categorie su cui si strutturano, dall'altra, nel momento in cui la filosofia si interroga su quegli stessi principi e ne mostra il carattere limitato, esse vengono superate (cessano di esistere) e si risolvono in un contesto di conoscenza più ampio e completamente diverso (la filosofia). E' in questo senso che secondo Oakeshott i modi dell'esperienza rappresentano momenti "astratti", "apparenze" di una realtà il cui carattere "concreto" si manifesta solo nella sua totalità. Nel caso della conoscenza pratica, ad esempio, la contraddizione poggia sulla convinzione che la possibilità di riconciliare "ciò che è" con "ciò che desideriamo" sia realizzabile all'interno dell'esperienza pratica, senza rendersi conto che tale esperienza è resa possibile

solo ed esclusivamente in virtù della tensione che si genera tra questi due momenti e che può essere risolta esclusivamente da una prospettiva filosofica, in quanto prospettiva che cerca di ricondurre ogni distinzione all'unità.

Tuttavia, il fatto che la filosofia, grazie al presupposto dell'unità, sia in grado di superare e di abolire i vari modi dell'esperienza, non significa che tra questi vi sia una relazione gerarchica al cui vertice la filosofia si debba porre come conoscenza definitiva sia da un punto di vista concettuale che storico. Secondo Oakeshott, infatti, il rapporto che intercorre tra la filosofia e i modi dell'esperienza è identico a quello che si crea tra i modi stessi, ovvero si tratta di una relazione di completa indipendenza che si manifesta nell'«irrilevanza» delle conclusioni di ogni forma di conoscenza per le altre. Se è vero che ogni modo dell'esperienza rappresenta un'organizzazione "specificata" della totalità della realtà e si fonda su presupposti propri e su una propria coerenza (verità) interna, allora esso si afferma come esclusione di ogni altro modo e, pertanto, le sue conclusioni non hanno alcun interesse per tutte le altre forme attraverso cui la totalità dell'esperienza viene organizzata ed esplorata. La negazione di ciò, secondo Oakeshott, induce a commettere il più terribile degli errori, quello che nasce dalla *ignoratio elenchi* e che porta con sé l'insidia di confondere argomenti e linguaggi che appartengono alle diverse conoscenze⁴⁹. Dal punto di vista di Oakeshott i modi dell'esperienza non si occupano dei diversi aspetti che la realtà può assumere, ma dell'intera realtà il cui significato cambia a seconda del tipo di conoscenza che la interpreta. Il significato che il concetto di vita può avere all'interno del mondo della scienza è radicalmente diverso da quello che può assumere nel mondo

⁴⁹ Cfr. OAKESHOTT (1985), pp. 75-76.

dell'arte o in quello della filosofia, in ognuno di questi mondi la vita non viene considerata nei suoi diversi aspetti rispetto ad un'unica sostanza invariata, ma costituisce un'idea ben precisa il cui significato varia rispetto al contesto modale. L'idea "biologica" della vita non può servire a comprenderne la sua espressione morale o religiosa; ogni identità assume il proprio significato in riferimento all'ordine di indagine dell'universo in cui si inserisce e tale condizione è riconoscibile grazie alla filosofia, la cui funzione, come lo stesso Oakeshott affermerà nel saggio del saggio del '59, *"The Voice of Poetry in the Conversation of Mankind"*, è quella di metterci in guardia dalle "visioni assimilative", dalla volontà cioè di utilizzare un unico modo di interpretare la realtà⁵⁰.

La filosofia, dunque, è quel tipo di conoscenza che grazie al suo carattere incondizionato, fondato su un presupposto di unitarietà, riconosce la parzialità di tutte le altre forme di sapere e l'impossibilità di risolvere l'una nell'altra o di privilegiarne una a scapito delle altre. In altre parole, la filosofia, rendendosi conto che il carattere modale dell'esperienza è una condizione imprescindibile dell'esistenza, resta un punto di vista critico dal quale osservare e valutare la validità relativa di ogni universo dell'esperienza senza mai, però, cercare di renderlo perfetto o assimilarlo in sé, perché ciò significherebbe tradire la consapevolezza stessa di quel carattere modale.

L'unico rapporto, allora, che può intercorrere tra i modi dell'esperienza e tra questi e la filosofia è quello di una "conversazione", un punto di incontro tra idiomi che non cercano un'unica verità o un'unica conclusione definitiva, né vogliono convincere, persuadere o costituire una gerarchia, ma

⁵⁰ Cfr. OAKESHOTT (1991), pp. 488-89.

semplicemente riconoscersi nella propria diversità⁵¹. Ciò spiega perché Oakeshott preferisca considerare la filosofia come metodo, recuperando il concetto di dialettica⁵² Socratico, piuttosto che rifarsi alla dialettica di Hegel e alla sua natura teleologica. Mentre in Hegel infatti la “filosofia dello spirito” rappresenta lo stadio finale, l’ultima sintesi, (in termini storici) della conoscenza dell’Assoluto – per cui la storia non è che storia della filosofia – per Oakeshott, il presupposto dell’unità concettuale costituisce soltanto il necessario criterio ispiratore che rende possibile riconoscere la diversità e la tensione che caratterizza la realtà. In questo modo l’unità non assorbe la molteplicità in senso ontologico, ma rappresenta il presupposto per comprendere il carattere plurale dell’esistenza, nei confronti della quale diventa inutile, o meglio “irrilevante”, imporre la propria uniformità⁵³.

Come abbiamo avuto modo di accennare, ogni tentativo di applicare la filosofia a un universo di esperienza o di rendere filosofico un mondo di conoscenza costituisce, infatti, un enorme errore categoriale, particolarmente evidente in quelle che Oakeshott definisce esperienze pseudo-filosofiche, veri e propri *monstrum* che nascono dall’applicazione della «forza corrosiva della totalità dell’esperienza all’astratto universo dell’esperienza pratica»⁵⁴. Si tratta di modificazioni *indeterminate* dell’esperienza,

⁵¹ *Ibidem*, p. 489.

⁵² Sul concetto di dialettica in senso socratico, si veda OAKESHOTT (1993a), pp. 138-39 e ss.

⁵³ Come ha affermato Parekh, la filosofia per Oakeshott non mira alla conoscenza dell’Assoluto, quanto piuttosto all’assoluta conoscenza dell’esperienza. Cfr. PAREKH (1979), p. 482.

⁵⁴ Cfr. OAKESHOTT (1985), pp. 332-56. In queste pagine Oakeshott tratta le esperienze pseudo-filosofiche quali la filosofia morale, la teologia, la psicologia

che rimangono a metà strada tra la filosofia e i modi, poiché non possiedono né il carattere critico della prima né l'autonomia modale dei secondi; tali forme di sapere – tra cui la filosofia politica – si trovano tra il valore speculativo del dato teorico e la possibilità di una sua realizzazione pratica, poiché si interrogano sui propri assunti, ma al tempo stesso non riescono a liberarsi dei loro scopi pratici⁵⁵. Ciò spiega perché per Oakeshott i filosofi non sono che «vittime del pensiero» dedite ad un'«attività parassitaria» che, pur tracciando il cammino per risalire la caverna, non regala la “via” per salvare l'umanità⁵⁶.

L'idea che la filosofia non debba imporsi sul mondo della pratica sarà riconfermata molto anni dopo, allorché Oakeshott riprenderà in *On Human Conduct* il mito della caverna di Platone. Qui egli riaffermerà la necessità per il filosofo di astenersi

e la filosofia politica, espressione quest'ultima che appare un'unica volta in tutta l'opera.

⁵⁵ La separazione tra il mondo della pratica e la filosofia è assoluta e si identifica come uno degli aspetti più importanti del pensiero di Oakeshott. Sono molti, nel tempo, coloro che hanno mosso critiche e obiezioni all'idea di una netta distinzione tra teoria e pratica convinti (si pensi ad esempio a Marx rispetto ad Hegel) che la comprensione richieda la critica delle strutture sociali in cui la conoscenza stessa è prodotta, poiché nella sua formazione è soggetta all'alterazione degli effetti del potere. Ma questa obiezione non fa che confermare l'idea di Oakeshott per cui la teoria, quando applicata alla pratica, è distorta da considerazioni di interesse e potere e non realizza, quindi, il suo obiettivo di completa attività critica. Niente impedisce che ci si interroghi sui presupposti o sul carattere delle prescrizioni della morale o della politica, bisogna però ricordare che questa attività non può imporre le sue conclusioni. Sulla distinzione tra teoria e pratica in Oakeshott si veda FRANCO (1990a), p. 165: «[The theorist] is concerned to interrogate [...] identities and understand them in terms of their postulates. And postulates are not principles from which correct performances may be deduced.», GIORGINI (1999), p. 111-17, GERENCSEK (2000), pp.46-47 e l'ampia trattazione di NARDIN (2001), cap. II.

⁵⁶ Cfr. OAKESHOTT (1985), pp. 320-21.

dall'interferire nella condotta pratica di coloro che sono rimasti nella caverna, nonostante egli abbia compiuto un viaggio che gli ha permesso di conquistare una maggiore comprensione teorica del mondo e nonostante tale conoscenza gli sia riconosciuta da tutti gli altri. Se il filosofo, infatti, imponesse le proprie "scoperte", trasformerebbe l'ammirazione degli abitanti della caverna in risentimento e avversione, rivelando così il proprio carattere di «impostore», di *philosophe*, ovvero di quel tipo di «intellettuale» che confonde la conoscenza con l'ideologia⁵⁷.

1.2. Scienza, storia e il carattere ambiguo delle scienze sociali

Spesso il carattere originale del pensiero di Oakeshott è stato riconosciuto come connotato esclusivo della sua riflessione politica piuttosto che come conseguenza di una posizione epistemologica peculiare all'interno del più ampio panorama filosofico del secolo xx. Tale posizione, come si è avuto modo di dire, è dipesa soprattutto dal fatto che la letteratura iniziale si è concentrata sugli aspetti politici del suo pensiero – sono stati privilegiati i saggi e le opere più mature che, in effetti, si collocano nell'ambito della filosofia politica – tralasciando o limitando, invece, lo studio dei testi giovanili nei quali è più chiara la scelta di Oakeshott di volersi occupare di definire il concetto di conoscenza dal punto di vista filosofico. L'idea di considerare la filosofia di Oakeshott all'interno del coevo

⁵⁷ Cfr. OAKESHOTT (1975a), trad. it., pp. 39-44.

dibattito sulle scienze sociali⁵⁸, ha quindi un duplice effetto, da un lato quello di individuare nella netta distinzione che egli opera tra i concetti di teoria e di pratica la causa primaria di tale originalità, dall'altro quello di chiarire meglio le premesse filosofiche del modello di *civil association*, il quale quindi non esprime una semplice definizione empirica di un tipo di ordine politico, ma rappresenta piuttosto la "condizione civile" più coerente con la condotta di uomini che la filosofia scopre intrinsecamente liberi e diversi e la storia interpreta come risultato di una narrazione di eventi correlati in modo contingente.

Nel precedente paragrafo si è accennato al fatto che la distinzione tra teoria e pratica risulta immediatamente connaturata alla struttura concettuale del "pluralismo epistemologico" delineato in *Experience and Its Modes*. Qui il dato di partenza è rappresentato da una idea della realtà onnicomprensiva che, richiamandosi a quella di Hegel, è concepita come razionale in virtù della sua coincidenza con il pensiero: «la realtà è tutto ciò che siamo obbligati a pensare» e, quindi, a sperimentare (comprendere) come insieme di significati⁵⁹. E, come si è visto, mentre la filosofia ha un punto di

⁵⁸ Non sono molti gli studi sul rapporto tra la filosofia di Oakeshott e il più generale dibattito sulle scienze sociali, sviluppatosi a partire dal XIX secolo. Tra i lavori più recenti segnaliamo in particolare NARDIN (2001), pp. 101-40 e (2005), pp. 220-37, O'SULLIVAN (2003), pp. 107-10, ISAACS (2006), pp. 163-89, MCINTYRE (2007).

⁵⁹ «Reality, in short, is what we are obliged to think; and, since to think is to experience, and to experience is to experience meaning, the real is what has meaning, or is rational.», cfr. OAKESHOTT (1985), p. 58. Qui Oakeshott condivide una posizione che si può far risalire a Platone – per cui gli oggetti del pensiero sono tutti razionalmente conoscibili – e che, sopravvissuta nell'idealismo, si è poi espressa come coincidenza tra il reale e il razionale. Per Oakeshott, l'idea

vista teorico in grado di cogliere l'unità di significato della realtà, poiché attività critica dei postulati di tutte le altre forme di conoscenza, il concetto di modalità permette a Oakeshott di introdurre il carattere molteplice dell'esperienza e dunque l'idea che alle varie forme di conoscenza teorica, quali la storia e la scienza, intese come riflessioni esplicative, si affianchi la conoscenza pratica, ovvero quel tipo di conoscenza nella quale il pensiero è concepito solo come funzione dell'azione.

Il rapporto che si instaura tra le diverse forme attraverso cui gli individui possono comprendere la realtà è di reciproca esclusione, poiché poggia sulla fallacia dell'*ignoratio elenchi*, ovvero sull'idea che il metodo e le conclusioni di ogni indagine conoscitiva risultano completamente irrilevanti per tutte le altre e di conseguenza la filosofia, la storia e la scienza, in quanto forme teoriche il cui scopo è la ricerca fine a se stessa, non solo sono irrilevanti reciprocamente, ma non hanno alcuna rilevanza per la pratica che al contrario si configura come conoscenza valutativa e prescrittiva⁶⁰.

che l'essere umano viva in un mondo «non di cose, ma di significati», resterà una costante di tutto il suo pensiero e ciò gli permetterà di considerare tutte le emozioni e più in generale tutte le forme di conoscenza come 'oggetti' anzitutto dello studio 'razionale' (teorico/critico) della filosofia. Si veda su questo, ISAACS (2006), p. 5.

⁶⁰ Nel saggio "*Work and Play*", scritto intorno alla fine degli anni cinquanta, Oakeshott affronta l'argomento teoria e pratica con estrema chiarezza attraverso una efficace metafora. L'attività pratica, come soddisfazione dei propri desideri, è considerata un lavoro (*work*), poiché rappresenta: «il maggiore impegno e la più grande occupazione della vita» in quanto gli uomini concepiscono il mondo naturale come il luogo della soddisfazione dei propri desideri e della propria felicità. Tuttavia, tale attività è destinata ad essere senza fine, condannando l'individuo ad una sorta di perpetua frustrazione dalla quale, però, è possibile fuggire (seppure in modo temporaneo e parziale) grazie al gioco: *play* (attività che non soffre di questo intrinseco difetto). L'attività del

Pertanto, nel quadro teorico delineato da Oakeshott, la scienza, ad esempio, rappresenta una forma di comprensione della realtà che si esprime attraverso un insieme di idee quantitative formulate in teoremi matematici, misurazioni e generalizzazioni statistiche, le quali servono a spiegare, chiarire e comunicare l'esperienza in termini astratti e generali, al contrario la tecnologia costituisce una forma di ricerca fondata sull'utilizzo di tali concetti per risolvere problemi di natura pratica. Si tratta di due forme conoscitive distinte, la cui separazione deve essere chiara allo scienziato che voglia svolgere la propria indagine teorica come ricerca fine a se stessa e completamente indipendente. Laddove, infatti, la ricerca scientifica intesa come comprensione teorica astratta si confonde con il tentativo di cercare di risolvere i problemi pratici, si configurano quelle forme conoscitive che Oakeshott definisce semi-scienze – «organizzazioni di informazioni secondo l'uso che ne può essere fatto»⁶¹ – che, come nel caso delle pseudo-filosofie, si caratterizzano per l'incapacità che mostrano nel liberarsi completamente dei loro scopi pratici. Se, infatti, è vero che la conoscenza scientifica può essere motivata da considerazioni di tipo pratico è anche vero che la loro prevaricazione può costituire un ostacolo al suo sviluppo teorico, poiché limiterebbe o impedirebbe la possibilità che si realizzi la sua natura di forma

giocare non è diretta alla soddisfazione dei desideri, non implica una concezione del mondo funzionale alla realizzazione di questi, ma piuttosto la volontà di affrancarsi: «dall'ansia e dall'assenza di cessazione che appartiene alla soddisfazione dei desideri». Giocare, quindi, significa dedicarsi alla conoscenza, implica un'avventura esclusivamente teorica, rappresentata dalla storia, dalla scienza e dalla filosofia, dalla letteratura, ovvero da quell'insieme di saperi che Oakeshott definisce «liberali» in quanto svincolati dalla pratica. Cfr. OAKESHOTT, LSE 1/1/48 e (2001), p. 15.

⁶¹ Cfr. OAKESHOTT (2001), p. 22.

di conoscenza stabile e generale, fondata su processi e relazioni esclusivamente quantitativi. Nel caso del rapporto tra scienza e medicina, ad esempio, è infatti evidente che la distinzione tra le due poggia su questa stessa osservazione, mentre la prima ha come scopo il raggiungimento di una coerenza teorica e astratta, la seconda è un'attività pratica – cerca di modificare una data situazione – che ha a che fare con singoli individui concreti nei confronti dei quali essa ha l'obbligo di applicare i risultati della scienza, nonostante sia in grado di prescindere da una sua comprensione completa⁶².

Pertanto, se è vero che con il termine scienza definiamo una categoria amplissima di forme di indagine scientifica, la posizione di Oakeshott spinge non solo a delineare i confini tra le varie forme di conoscenza teoriche, ma a distinguere il carattere teorico di ognuna dalla sua forma applicativa. La conoscenza teorica è una conoscenza che avanza nel proprio interesse, laddove l'applicazione dei suoi risultati mira, invece, alla trasformazione del mondo per mezzo di un insieme di "tecniche" che rispondono all'esigenza dell'uomo di controllare ciò che lo circonda. Nel caso della scienza si tratta, in buona sostanza, di distinguere la propria autonomia e il proprio valore conoscitivo dalla possibilità di una sua trasformazione in fondamento ultimo dell'intera conoscenza umana sia in funzione del riconoscimento del proprio valore pratico sia in funzione di un suo presunto primato conoscitivo rispetto a tutte le altre forme di conoscenza teoriche.

Tale trattazione della conoscenza scientifica, mostra come sin dagli anni trenta, Oakeshott si sia preoccupato, quindi, di costruire la propria filosofia della conoscenza su un presupposto

⁶² Cfr. NARDIN (2001), p. 116.

anti-fondazionista, che nei confronti della scienza si manifesta anzitutto nella veste di strumento concettuale in grado di contrastare la ‘presunzione’ fondazionista di quella parte della filosofia della scienza che come l’empirismo logico ha sostenuto l’idea che la razionalità sia un concetto che si esaurisce in quello di razionalità scientifica. All’idea di una “concezione scientifica del mondo” centrata sul riconoscimento della scienza quale unica forma di conoscenza autentica, in virtù del suo carattere intersoggettivo, Oakeshott contrappone il “pluralismo epistemologico” di cui la filosofia si fa garante, in quanto riesce a dimostrare che le conclusioni sul carattere della conoscenza scientifica non sono di per sé conclusioni scientifiche né tanto meno poggiano sul metodo dell’indagine scientifica. Ciò significa che, per Oakeshott, è possibile dare una definizione della scienza solo a partire da una prospettiva esterna e in particolare da quella filosofica, rispetto alla quale essa trova il suo posto e si riconcilia con le altre forme di conoscenza non attraverso il riconoscimento di una sua superiorità, ma per mezzo della definizione dei suoi limiti.

Rispetto a queste conclusioni, la posizione filosofica di Oakeshott manifesta la propria originalità nel porsi come alternativa tanto al fondazionalismo scientifico quanto allo spirito antimodernista. La definizione dei limiti della conoscenza scientifica, infatti, ha il pregio di garantirle un’autonomia e un valore che, permettono ad Oakeshott di collocarsi all’interno della modernità e di accettarla come dato imprescindibile, ma al tempo stesso di ricusare la presunzione dello scientismo e di utilizzare negli anni successivi tale rifiuto all’interno del mondo della pratica e più in particolare dei due ambiti che le appartengono: la politica e la

morale⁶³. Più in generale, secondo Efraim Podoksik, si potrebbe considerare Oakeshott addirittura un “difensore della modernità”, in quanto il suo “pluralismo epistemologico” lo collocherebbe all’interno della corrente neo-kantiana, intendendo con questo termine quella tradizione filosofica che ha riconosciuto la pluralità delle categorie conoscitive e dei valori quale aspetto caratterizzante della modernità, o meglio della *Kultur* moderna. E’ in questo senso, dunque, che diventa possibile comprendere la filosofia di Oakeshott come difesa del valore della pluralità delle varie forme attraverso cui la cultura di una civiltà si manifesta e il cui godimento è possibile soprattutto grazie all’avvento della modernità⁶⁴.

Come già accennato, le considerazioni fatte per la conoscenza scientifica valgono anche nei confronti di quella storica, rispetto alla quale Oakeshott mostra certamente un’attenzione particolare, confermata non solo dal fatto che la riflessione sulla storia resterà un aspetto predominante dei suoi scritti sino agli anni ottanta⁶⁵, ma soprattutto dall’idea che *Experience and Its*

⁶³ E’ soprattutto rispetto a quest’ultimo aspetto che Oakeshott è stato affiancato ad autori come Strauss e Voegelin, ma dai quali, tuttavia, si distingue in quanto nel suo pensiero non compare mai l’idea di un rifiuto della modernità e della necessità di un ritorno ai classici.

⁶⁴ In proposito si rimanda a PODOKSIK (2003).

⁶⁵ Come per la filosofia anche nel caso della storia la critica non è unanime nel ritenere che vi sia una continuità tra *Experience and Its Modes* e i successivi saggi fino all’opera del 1983, *On History*. In realtà sarà lo stesso Oakeshott a sottolineare nel 1976 in “*On Misunderstanding Human Conduct*” che effettivamente alcune novità, come il concetto di contingenza, erano state introdotte, ma si trattava di strumenti chiarificatori, piuttosto che di elementi di radicale mutamento, volti soprattutto a evitare qualsiasi fraintendimento del principio su cui si fonda la conoscenza storica: quello della discontinuità-continuità. In effetti questa scelta non faceva altro che confermare l’anti-essenzialismo di Oakeshott, già presente in *Experience and Its Modes*. Si veda, OAKESHOTT (1976), p. 364.

Modes, possa essere considerato un testo dedicato anzitutto alla necessità di stabilire da un punto di vista filosofico il carattere autonomo e indipendente della conoscenza storica. Come lo stesso Collingwood aveva fatto notare nella propria recensione di *Experience and Its Modes*, pubblicata su *The Cambridge Review*, il testo, a suo modo di vedere, rappresentava la più penetrante analisi del pensiero storico che fosse mai stata fatta, ma soprattutto delineava una teoria della conoscenza quale risultato «dell'intenso sforzo fatto per comprendere la conoscenza storica»⁶⁶. Il commento di Collingwood risulta più chiaro alla luce delle affermazioni di Greenleaf secondo il quale, insieme a *Speculum Mentis*, l'opera di Oakeshott rappresentava, per l'Inghilterra della prima metà del novecento, il primo vero tentativo di definire dal punto di vista filosofico il carattere autonomo e autofondato della conoscenza storica, che così riusciva finalmente ad affrancarsi dalla preponderante concezione positivistica che l'aveva caratterizzata sino ad allora⁶⁷.

In effetti, per Oakeshott, l'idea che la storia possa costituirsi come sapere volto all'acquisizione di leggi generali e universali, in grado di spiegare lo sviluppo storico attraverso i criteri e il metodo mutuati dalle scienze naturali, è semplicemente inaccettabile, poiché poggia sull'irrelevanza categorica di due forme di conoscenza distinte. La storia al contrario, in piena autonomia, si pone come tipo di conoscenza teorica che comprende i fenomeni passati nella forma di una costruzione di eventi correlati in modo contingente. Il fine della conoscenza storica è quello di rendere conto e di spiegare eventi passati, il cui carattere principale è dato dal continuo cambiamento e la cui

⁶⁶ Cfr. COLLINGWOOD (1934), pp. 249-50.

⁶⁷ Cfr. GREENLEAF (1966), pp. 24-5.

comprensione spesso risulta essere diversa da quella di coloro che vi hanno preso parte, sulla base di criteri e categorie che appartengono in modo peculiare alla ricerca storica. Il concetto di cambiamento di cui si serve la storia, ad esempio, differisce da quello utilizzato dal senso comune, esso non esprime il mutamento come manifestazione dei diversi attributi di una sostanza immutabile, ma piuttosto come evento o sequenza di eventi, come composizione di differenze, legate da una continuità interna il cui carattere è contingente⁶⁸. Ciò significa, secondo Oakeshott, che l'identità, che la storia comprende quale fenomeno appartenente al passato, si caratterizza come insieme di dettagli la cui comprensione non può prescindere dal contesto in cui si realizza e nel quale si manifesta non tanto come accadimento necessario o totalmente fortuito, ma come espressione di una convergenza intelligente di scelte e di azioni umane, che assumono significato in relazione a quelle precedenti e che si pongono come conseguenze intelligibili piuttosto che

⁶⁸ Sul concetto di contingenza si veda OAKESHOTT (1975a), trad. it., pp. 124-30. Il termine "contingenza" che per la prima volta viene elaborato e spiegato in modo dettagliato in *On Human Conduct* e successivamente in *On History*, in realtà è già presente nel saggio *The Activity of Being an Historian* (1958), nonché, secondo Nardin, in *Experience and its Modes* nell'idea di "unità o continuità della storia", cfr. OAKESHOTT (1991), p. 141 e (1999), p. 101. Si veda inoltre NARDIN (2001) p. 163, n. 21. Diversa è la posizione di O'SULLIVAN (2003), pp. 165-66, nel sostenere che, se è pur vero che l'enfasi posta sull'idea di continuità e di individualità storica contraddistingue la trattazione in *Experience and its Modes*, è però certo che manca una descrizione della relazione tra gli eventi in termini di contingenza, intesa come relazione tra eventi costruita in base al significato che assumono reciprocamente e alle circostanze che li contraddistinguono. Infine, si veda l'idea di Smith secondo la quale l'introduzione del concetto di contingenza costituirebbe un radicale cambiamento nella teoria di Oakeshott sulla conoscenza storica, cfr. SMITH (1996), p. 602.

come giustificazione del loro manifestarsi⁶⁹. Ogni *eventum* quindi costituisce l'anello di congiunzione tra un "precedente" e un "susseguente" carichi di significato, ma allo stesso tempo ogni *eventum* è riconoscibile nella rottura che lo storico evidenzia tra questo e ciò che lo precede e nella sua contestuale capacità di manifestarsi come «identità in cambiamento»⁷⁰. Più in particolare, secondo Oakeshott, i fenomeni storici rappresentano forme ideali in grado di incorporare qualsiasi cosa che da una parte non provochi rotture interne e dall'altra ammetta un grado di cambiamento coerente con il mantenimento della propria identità sulla base di un concetto di somiglianza che Oakeshott mutua dal principio dell'identità degli indiscernibili⁷¹.

Ciò che dunque caratterizza l'identità storica è la sua capacità di manifestarsi sulla base di un principio di discontinuità-continuità, criterio fondante dell'intera conoscenza storica e più in particolare elemento in grado di illuminare i concetti più politici del pensiero di Oakeshott, quali la natura del suo conservatorismo, inteso come disposizione mentale contrapposta al razionalismo, l'importanza del riconoscimento della tradizione come contesto d'azione e l'idea, infine, di un ordine politico concepito come espressione di una convivenza il cui carattere poggia sulla natura storica delle pratiche che lo sottendono.

Tali argomenti verranno analizzati nei capitoli successivi, tuttavia, ciò che qui preme sottolineare è il fatto che essi sono il frutto di un'analisi filosofica precedente attraverso la quale Oakeshott da una parte rielaborerà il rapporto tra la conoscenza scientifica e la conoscenza storica in riferimento all'oggetto di studio, dando così il proprio contributo al dibattito sulle scienze

⁶⁹ Cfr. OAKESHOTT (1999), pp. 122-23.

⁷⁰ Cfr. OAKESHOTT (1985), p. 123.

⁷¹ *Ibidem*, p. 124.

sociali, e dell'altra, rispetto alle conseguenze di questa analisi, giungerà a elaborare una teoria dell'azione storicamente fondata. Per Oakeshott l'uomo «è il risultato di un'avventura storica che dura da quando la terra è emersa dal mare»⁷², ogni fenomeno riconducibile alla sua azione, e che egli definisce «accadimento intelligente», è concepito come frutto di comprensioni che si formano all'interno di contesti ereditati rispetto ai quali esso si differenzia come discontinuità con ciò che viene prima e si riconosce come continuità con tutto ciò che, pur venendo dopo, può essere ricompreso in quella stessa identità.

Il concetto di identità così definito assume una fondamentale rilevanza per comprendere come sia possibile, nonostante le innumerevoli trasformazioni del tempo, continuare a definire un'identità come tale, pur evitando di dover presupporre alla sua base l'idea di una sostanza immutabile. Quando Oakeshott, ancora giovanissimo, definisce l'identità del cristianesimo come un tipo di «somiglianze qualitative» da considerare alla luce dell'intera tradizione cristiana, ha in mente un'idea di identità che si forma sulla base del riconoscimento delle differenze e del cambiamento⁷³. Come afferma egli stesso, il cristianesimo non si caratterizza né come insieme astratto di caratteristiche essenziali e immutabili, indipendente dalla propria storia, né come principio originario, storicamente dato in modo definitivo, ma come espressione delle differenze che si sono manifestate in conseguenza di un susseguirsi di cambiamenti i cui «elementi qualitativi», seppure solo in parte, hanno la capacità di essere ricondotti in modo coerente al «carattere generale del

⁷² Cfr. OAKESHOTT (2001), p. 16.

⁷³ Il saggio a cui si fa riferimento è *"The Historical Element in Christianity"*, (1928). Cfr. OAKESHOTT (1993a), pp. 63-73. Le stesse considerazioni si trovano in OAKESHOTT (1985), pp. 103-5.

cristianesimo»⁷⁴. In conclusione, per Oakeshott, la sostanza del cristianesimo non deve essere ricercata nell'essenza, ma nella totalità dell'esperienza cristiana⁷⁵. Il cristianesimo, infatti, rappresenta una tradizione e come tale ha una identità non perché è suscettibile di un cambiamento, ma perché quest'ultimo costituisce la condizione *sine qua non* di ogni tradizione, dalla cui totalità, soltanto, è possibile giudicare se un fatto possa appartenere o meno⁷⁶.

Nel trattare la questione dell'identità del cristianesimo, in realtà Oakeshott non si preoccupa soltanto di cominciare a definire quello che sarà il principale strumento concettuale dell'indagine storica, ma cerca soprattutto di delineare il confine tra la storia e la religione come forme di conoscenza distinte. Anche se in questo caso la separazione tra le due nasce dall'esigenza di garantire all'esperienza religiosa la propria autonomia rispetto alle "incursioni" della storia, risulta già chiara in Oakeshott l'idea che la conoscenza di fatto si manifesti in forme molteplici e indipendenti. In effetti, la possibilità di definire l'identità storica come fenomeno in cambiamento permette a Oakeshott di ridimensionare l'importanza dell'elemento storico nella religione, in quanto non più necessario a garantirne l'esistenza o la sopravvivenza. La storia – ma la stessa cosa può valere per la scienza – non deve servire a giustificare la religione attraverso la conferma dell'esistenza originaria delle proprie credenze, tanto più che nel tempo quelle stesse credenze possono cambiare o essere dismesse, essa non può derubare il cristianesimo della sua contemporaneità, della sua capacità di dare un senso alla vita, di

⁷⁴ *Ibidem*, pp. 64-67.

⁷⁵ Cfr. NARDIN (2001), p. 157.

⁷⁶ Cfr. TREGENZA (2003), p. 142.

vivificarla⁷⁷. La religione ha una natura completamente pratica, rappresenta quell'insieme di credenze e di riti che l'uomo sceglie di utilizzare nel condurre la propria esistenza. Di conseguenza, se non si adattasse ai cambiamenti che occorrono nella vita di una civiltà, non riuscirebbe a mantenersi "attuale", "contemporanea" rispetto a individui e contesti mutati. Ecco perché la storia non può assorbire la religione e sostituirsi ad essa, il suo compito è quello di mettere in luce il modo attraverso cui si è verificato un cambiamento, le circostanze che lo hanno determinato e il significato che ha assunto per coloro che lo hanno vissuto, ma non può in alcun modo cercare di giustificarlo o di attualizzarlo.

Nella concezione di Oakeshott il passato storico è un passato fine a se stesso, evocato per il semplice piacere di farlo, pertanto le forme di storicismo assoluto, sintetizzabili nell'espressione di Croce per cui tutta la storia è storia contemporanea, storia che sottoforma di giudizio storico rivive e si attua nel presente, risultano essere forme di fondazionalismo costruite sull'equivoco della *ignoratio elenchi*. La storia in quanto conoscenza teorica non è in grado di esprimere giudizi, messaggi prescrittivi, che al contrario appartengono al mondo della pratica in via esclusiva, poiché esso si fonda proprio sui concetti di "valore" e di "volere"⁷⁸. Nella filosofia della storia di Oakeshott, non trovano posto concezioni teleologiche, fondate su un'idea di sviluppo

⁷⁷ Si veda in proposito l'affermazione di Oakeshott: «[...] Religion is characterized by its power to give life and to give it abundantly». Cfr. OAKESHOTT (1993a), p. 68.

⁷⁸ Sull'impossibilità per la storia di emettere giudizi, Oakeshott afferma: «History is not a bar of judgement; it passes no verdict; *die Weltgeschichte is not das Weltgericht*», cfr. OAKESHOTT (1985), p. 158. In generale sul rapporto tra passato storico e passato pratico, si veda OAKESHOTT (1999), pp. 38-48.

progressivo verso generiche condizioni di “fine della storia”, differentemente interpretate e giustificate⁷⁹. Né la storia può rappresentare l'unica forma conoscitiva attraverso cui comprendere e giustificare l'esistenza.

La teoria modale della conoscenza, che Oakeshott introduce a partire dagli anni trenta, si contrappone quindi a tutti i tipi di fondazionalismo che nel corso del xx secolo sorgono o riaffiorano sottoforma di scientismo, storicismo e pragmatismo. E, più in particolare, con essa Oakeshott, getta le basi della critica che successivamente manifesterà nei confronti del concetto di scienze sociali prevalente nel mondo accademico e dell'equivoco ad esse sottostante.

Ragionando all'interno della struttura concettuale di Oakeshott, risulta chiaro, infatti, che le scienze sociali rappresentano forme di conoscenza costruite sull'errore dell'irrelevanza, ovvero sulla confusione che si genera dalla mescolanza tra i diversi modi di pensare. Nel caso specifico di questo tipo di scienze, l'errore, secondo Oakeshott, poggia sull'idea che si possa comprendere la condotta umana, l'esito delle azioni di esseri umani intesi come persone coscienti e intelligenti, attraverso l'utilizzo dell'indagine scientifica. Una convinzione che Oakeshott confermerà in modo inequivocabile nello scritto del 1975, *“A Place of Learning”*⁸⁰ – a dimostrazione del fatto che tale argomento copre l'arco di tutta la sua riflessione – dove, avvalendosi di un tono particolarmente ironico non esiterà a riconoscere il «disastro» generatosi dal connubio dei termini ‘sociale’ e ‘scienza’. Un vero e proprio

⁷⁹ E' qui evidente il distacco da Hegel al quale Oakeshott, tuttavia, riconosce il merito di aver dato vita a una concezione della storia fondata sul concetto di cambiamento e sull'idea che nella storia non sia possibile parlare di “errori”. Sull'argomento si veda O'SULLIVAN (2003), p. 251.

⁸⁰ In OAKESHOTT (2001), pp. 1-35.

errore compiuto in seguito alla scelta di introdurre il termine scienze sociali – «componente ultimogenito dell'apprendimento liberale» – per raccogliere quell'insieme di discipline che solitamente erano state annoverate nelle cosiddette *'humanities'* (scienze umane), e che nell'aggettivo 'umano', bene esprimevano il fatto di essere saperi legati al comportamento degli individui, inteso come espressione della loro intelligenza e non come manifestazione di processi chimici o biologici⁸¹. Per Oakeshott il disastro è duplice, poiché non solo questo nuovo concetto di scienze sociali utilizza l'indagine scientifica per comprendere fenomeni che hanno invece una natura pratica e storica, ma si fonda su un significato astratto di relazione sociale e più in particolare di società, che sacrifica completamente la natura individuale e concreta di ogni condotta umana. Pertanto, criticando le scienze sociali, Oakeshott non vuole negarne l'esistenza, ma semplicemente eliminare la confusione che si è venuta a creare intorno a discipline come l'economia, la psicologia, l'antropologia, la sociologia e la stessa scienza politica, il cui oggetto di studio è un vago concetto di 'sociale', espressione di un'unica forma incondizionata e indefinita di relazione interpersonale, attraverso la quale si tende a ridurre ai minimi termini la complessità delle azioni, delle relazioni e delle pratiche umane. Naturalmente, ciò rende più semplice, poi, l'applicazione dei metodi dell'indagine scientifica e la conquista di generalizzazioni, di regolarità e di sistemi universalmente validi.

In realtà, secondo Oakeshott, la confusione che coinvolge queste discipline nasce principalmente dall'incapacità di considerare una precipua distinzione categoriale tra l'oggetto di studio delle

⁸¹ *Ibidem*, pp. 23-24.

scienze sociali e quello delle scienze naturali. Mentre le prime si occupano infatti di «accadimenti intelligenti», ovvero di tutto ciò che può essere ricondotto alle scelte e alle azioni dell'uomo (condotta umana), in quanto espressione della sua capacità riflessiva, le seconde hanno come oggetto i cosiddetti «accadimenti non intelligenti», fenomeni che non richiedono l'intervento dell'uomo per realizzarsi né sono espressione di un'intelligenza riflessiva⁸². Questa distinzione rappresenta il nucleo centrale a partire dal quale Oakeshott approfondisce la propria filosofia della conoscenza e sulla cui base riafferma nel tempo, in modo più completo, la propria teoria della modalità.

Se in *Experience and Its Modes* la distinzione tra i mondi del sapere fa riferimento soprattutto alla necessità di distinguere tra sapere teorico e pratico e tra i saperi teorici sulla base dei loro presupposti diversi e dei metodi da essi implicati, in *On Human Conduct*, a fianco di una differenziazione fatta sulle forme di conoscenza, si aggiunge una distinzione antecedente compiuta sull'oggetto di indagine, per cui la scienza può occuparsi esclusivamente della comprensione teorica degli accadimenti non intelligenti, mentre la storia si configura come conoscenza teorica più adatta alla comprensione degli accadimenti intelligenti. E' questo il criterio in base al quale Oakeshott distingue le scienze sociali da quelle naturali come ordini di indagine distinti, fondati su due categorie concettuali assolutamente diverse, all'interno dei quali è poi possibile riconoscere i diversi idiomi di indagine, ovvero le differenti discipline.

L'idea che la sociologia, l'economia o l'antropologia possano caratterizzarsi come saperi scientifici riguarda la loro capacità o

⁸² Sulla distinzione tra i due tipi di accadimento e i rispettivi ordini di indagine, si veda OAKESHOTT (1975a), trad. it., pp. 22-29.

meno di comprendere i fenomeni che studiano come processi naturali (accadimenti non intelligenti). Indubbiamente ciò risulta impossibile soprattutto per la sociologia e l'antropologia – meno per l'economia e la psicologia⁸³ – in quanto si tratta di discipline che hanno a che fare con pratiche umane contingenti e con azioni umane rese intelligibili in virtù di tali pratiche; tali discipline si occupano di culture, di popoli, di pratiche, ovvero di identità la cui natura è storica e la cui indagine teorica, pertanto, si avvale soprattutto della storia come forma di conoscenza più idonea. Si tratta, in altre parole, di «impegni nella comprensione storica rispettabili e in qualche modo attenuati»⁸⁴, in grado di mantenere una propria autonomia tanto nei confronti della scienza che della pratica.

Pertanto, volendo riassumere in breve la filosofia della conoscenza di Oakeshott alla luce delle considerazioni precedenti, si può dire che essa tenda a mostrare che l'esperienza può essere compresa o come accadimento intelligente o come processo naturale, attraverso forme di conoscenza distinte, che a loro volta si distinguono tra teoriche e pratiche. In particolare, da questo schema ne deriva una precisa filosofia delle scienze sociali, che Oakeshott definisce come insieme di forme di conoscenza le quali mirano a spiegare eventi carichi di significato in quanto espressione di azioni 'intelligenti', caratterizzate da una sorta di principio di autodeterminazione⁸⁵ storicamente influenzato, in contrapposizione al principio

⁸³ Si tratta di discipline che secondo Oakeshott hanno raggiunto un buon grado di 'scientificità', in quanto capaci di stabilire una comprensione delle regolarità comportamentali in termini quantitativi. Cfr. OAKESHOTT (1985), pp. 220-43.

⁸⁴ Cfr. OAKESHOTT (2001), p. 26.

⁸⁵ Vedremo in seguito che per Oakeshott il postulato principale della condotta umana è dato dalla libertà.

deterministico che contraddistingue, invece, gli accadimenti non intelligenti.

In realtà, come sottolinea parte della critica, da *Experience and Its Modes* fino a *On History*, si può dire che una delle preoccupazioni principali di Oakeshott sia quella di ridefinire il concetto di scienze sociali a partire dal riconoscimento dell'importanza della tesi delle *Geisteswissenschaften* di Dilthey⁸⁶. Tuttavia, a differenza di questo «oscuro» filosofo dal quale peraltro era stato profondamente influenzato⁸⁷, egli non arriva a conclusioni di tipo storicistico. Dilthey aveva avuto, certamente, il pregio di fondare la validità delle scienze dello spirito sulla storia, distinguendola dalla scienza come forma di indagine autonoma e più idonea alla comprensione dell'azione umana quale espressione di intelligenza. Tuttavia, per Oakeshott egli non era riuscito a far valere tale autonomia anche nei confronti della pratica, in quanto nella sua concezione ogni interpretazione storica restava saldamente legata alle condizioni della vita presente, sulla base di un'idea di storia intesa come riproduzione empatica degli eventi passati.

A partire da Dilthey, in effetti, l'incapacità di distinguere il concetto di pratica da quello di teoria, ha caratterizzato in generale l'intera tradizione ermeneutica ed ha introdotto nella trattazione delle *Geisteswissenschaften* un errore categoriale che si è trasformato più spesso in una sorta di politicizzazione e di corruzione intellettuale, aspetti che di per sé non sono costitutivi delle scienze sociali. Tale errore sembra essere soprattutto il risultato dell'opposizione al concetto di avalutatività che era stato introdotto dall'approccio positivista anche nelle scienze sociali e che invece la tradizione ermeneutica ha pensato di poter

⁸⁶ Cfr. DILTHEY (1883), trad. it., in particolare pp. 14-159.

⁸⁷ Cfr. OAKESHOTT (1970?), p. 2.

eliminare soltanto ricollocando al centro della conoscenza il concetto di valore. Tuttavia, come più volte è stato sottolineato, per Oakeshott, il fatto che le scienze sociali si occupino di teorizzare l'esperienza pratica non significa che non siano in grado di generare una conoscenza distaccata dai valori, dagli interessi o da particolari aspetti della vita. Una posizione che non solo allontana Oakeshott dalla tradizione ermeneutica, con la quale per altro condivide l'idea che la comprensione umana abbia una natura interpretativa e sia generata da un gioco continuo di interpretazioni, ma anche da tutte le forme filosofiche che possono essere genericamente riconducibili al pragmatismo. Dal punto di vista di Oakeshott, infatti, tutte queste tradizioni filosofiche sono accomunate dal medesimo errore dell'irrilevanza: non riuscendo a mettere in questione le premesse su cui poggiano le scienze che cercano di teorizzare, esse falliscono nel riconoscere la natura dei diversi saperi attraverso cui comprendere la condotta umana.

In effetti, se con autori come Gadamer, Oakeshott condivide l'idea del 'circolo ermeneutico' e la critica allo storicismo di Dilthey, le conclusioni a cui arriva rispetto alla comprensione storica sono indubbiamente diverse. Laddove Gadamer sostiene che un'autentica comprensione del passato sia correlata a uno scopo pratico particolare, e che essa non possa prescindere dalla consapevolezza della nostra storicità costitutiva secondo l'idea della «coscienza della determinazione storica»⁸⁸, Oakeshott ristabilisce il carattere autonomo della storia e dunque la sua capacità di fornire una comprensione teorica al di là del fatto che lo storico che interpreta sia egli stesso una identità storicamente determinata. Più in particolare la teoria della modalità di

⁸⁸ Cfr. GADAMER (1960), trad. it., p. 395.

Oakeshott seppure poggi su una sorta di metodo ermeneutico, non può riconoscere il carattere fondante e universale che Gadamer gli attribuisce trasformando così l'ermeneutica in una vera e propria teoria monistica della conoscenza. Secondo l'approccio ermeneutico, infatti, la conoscenza non ha distinzioni categoriali, poiché deve comprendere (interpretare) un'esperienza che si esprime in linguaggi, in quanto fondata interamente su significati (re)interpretati. In questo modo, però, la distinzione tra scienze naturali e scienze sociali viene a cadere, in quanto l'ermeneutica può spiegare tanto i fenomeni delle une che delle altre.

Anche per Oakeshott il mondo dell'esperienza si compone di significati, ma mentre gli accadimenti non intelligenti non sono di per sé auto-interpretativi per cui è solo l'indagine ad essere composta di interpretazioni, gli accadimenti intelligenti attuano un doppio livello di interpretazione, in quanto sia l'oggetto dell'indagine che l'indagine stessa si compongono di significati. Per interpretare un fenomeno naturale occorrono principi e teorie (frutto di interpretazioni) che devono essere interpretate e adattate alla spiegazione, per spiegare le azioni degli individui, invece, occorre fare riferimento non solo ai principi e alle teorie del tipo di indagine scelto, ma anche alle auto-comprensioni degli individui in questione, comprensioni che peraltro non sono mai individuali, ma risultano costruite sui significati intersoggettivi che costituiscono le pratiche umane⁸⁹.

La distinzione di questi due livelli di comprensione permette, quindi, di chiarire il fatto che quando Oakeshott afferma che l'esperienza si compone di significati o meglio di «conquiste umane», non intende offuscare la netta distinzione tra l'ordine

⁸⁹ Sui due livelli di interpretazione delle scienze sociali si veda NARDIN (2001), p. 8 e pp. 136-37

d'indagine delle scienze sociali e quello delle scienze naturali, ma piuttosto riconfermare l'idea di una coincidenza tra oggetto e soggetto del pensare nella chiave idealistica di *Experience and Its Modes*⁹⁰. Se è dunque vero che per Oakeshott l'esperienza si compone di significati non ne consegue però che tutti gli eventi siano contraddistinti dallo stesso grado e tipo di significato e che, pertanto, siano conoscibili nello stesso modo.

La sostanziale indifferenziazione tra le diverse scienze dovuta all'incapacità dell'ermenutica di distinguere tra i diversi livelli e tipi di significato, si ritrova anche nel pragmatismo di Rorty e nel suo concetto correlato di post-filosofia. Rorty è forse l'unico filosofo contemporaneo a introdurre in modo esplicito nella propria riflessione alcune idee di Oakeshott, tra cui il concetto di conversazione, e ad affiancare questo pensatore ai così detti filosofi «edificanti» – e successivamente «ironici» – che come l'ultimo Wittgenstein, Heidegger o Dewey hanno cercato di distruggere i modelli di filosofia fondazionisti⁹¹. Tuttavia, egli tende a stravolgere questi stessi concetti, sia dal punto di vista epistemologico che politico, per adeguarli alle esigenze del proprio pragmatismo. Tale affermazione risulta chiara se si pensa al diverso modo che i due filosofi hanno di concepire la filosofia. Nonostante entrambi si oppongano all'idea che essa debba ricercare il fondamento ultimo e indubitabile dell'intera conoscenza o il criterio unico di giustificazione di tutti i saperi, il tipo di anti-fondazionalismo che affermano è certamente ricco di consistenti differenze.

⁹⁰ Sull'idea che tanto le interpretazioni dei fenomeni naturali quanto quelle dei fenomeni umani siano conquiste umane, frutto di interpretazioni, si veda Oakeshott (2001), p. 37-38.

⁹¹ Cfr. RORTY (1979), trad. it., pp. 9-10.

Nel pensiero di Rorty la filosofia perde completamente il proprio tratto distintivo e si trasforma in uno tra i tanti generi di scrittura il cui carattere è esclusivamente storico e contestuale e il cui fine è quello di valutare in modo comparato gli svantaggi e i vantaggi delle differenti visioni del mondo rispetto ai criteri di etnocentrismo e di solidarietà. La filosofia si configura, infatti, come una forma letteraria il cui scopo, al pari della letteratura in generale, è quello di costruire l'identità di una società, riproponendo in forma rinnovata i vocabolari delle tradizioni precedenti attraverso lo strumento della conversazione:

«La forma di argomentazione preferita dell'ironico è quella dialettica [...] Il suo metodo è la ridescrizione e non l'inferenza. La specialità dell'ironico è quella di ridescrivere gruppi di oggetti o eventi con un gergo pieno di neologismi, nella speranza che gli altri siano spinti ad adottarlo e ampliarlo. [...] Se volessimo dare un nome più attuale a quella che ho definito "dialettica" dovremmo dire "critica letteraria" ⁹²».

Come i «critici letterari influenti» anche i filosofi non si devono preoccupare di ricercare canoni di verità o presupposti ultimi, ma piuttosto mettere a confronto vocabolari diversi (persone, culture, pratiche in generale):

«Dal critico non ci si aspetta più che scopra e analizzi [le qualità letterarie] ma che faciliti la riflessione morale suggerendo come modificare il canone dei modelli e dei mentori e come allentare – o, se necessario, acuire – le tensioni interne ad esso ⁹³».

⁹² Si veda in proposito RORTY (1989), trad. it., pp. 95-98.

⁹³ *Ibidem*, p. 100.

Il filosofo, pertanto non si distingue dall'intellettuale, egli diventa un critico della cultura, consapevole che tutto il pensiero umano si realizza sottoforma di linguaggio e tutte le scoperte intellettuali non sono che il susseguirsi della sostituzione di una forma di discorso contingente con un'altra. Il filosofo, in qualità di intellettuale "impegnato", ha il compito di edificare, costruire, nuovi discorsi attraverso i quali attuare la (ri)descrizione dell'identità di una società⁹⁴. Per fare ciò non dovrà partire dalla teoria, ma dalla pratica, dall'interno del mondo, dall'insieme delle credenze e dei valori condivisi che connotano gli individui di una società. Così, nella riflessione di Rorty, la teoria diventa inutile, se non un ostacolo per la vera comprensione, e finisce per consumarsi nella pratica.

Niente potrebbe essere più lontano dai concetti di modalità e di filosofia di Oakeshott e soprattutto dal ruolo che ogni forma di sapere ricopre all'interno della conversazione umana. Se è vero che il principio dell'irrilevanza riconduce ogni forma di conoscenza, compresa la filosofia, nell'alveo dei propri limiti, è altrettanto indubbio che ognuna si contraddistingue per il proprio carattere specifico. La filosofia non fonda gli altri saperi, ma non sacrifica per questo l'importanza del proprio ruolo critico e di ricerca continua dei postulati ultimi dell'esperienza. La teoria, pur essendo irrilevante per le scelte pratiche, ha, tuttavia, l'arduo compito di fare chiarezza nella pratica, astraendo dalla contingenza e dall'ambiguità della realtà storica. Quindi, mentre per Rorty il carattere storico e contingente della pratica costituisce anche una sorta di categoria di comprensione teorica che si concretizza nell'idea di una "transitorietà assoluta",

⁹⁴ E' rispetto a questo atteggiamento che Aldo Gargani definisce Rorty un pragmatista, distinguendolo dal pragmatico Wittgenstein. Cfr. RORTY (1989), trad. it., p. xvi.

per Oakeshott la teoria ha proprio il compito di superare l'instabilità e l'incertezza che contraddistingue il mondo della pratica, seppure solo per scopi esplicativi e non prescrittivi.

In definitiva, il pragmatismo di Rorty finisce per essere una forma di storicismo in cui non è più possibile distinguere la filosofia dalla storia e dalla *praxis*⁹⁵ e in cui le domande sui "perché" non sembrano destare più alcun interesse, in quanto considerate automaticamente fonte di nuovi fondazionismi⁹⁶. E' in base a questa convinzione che Rorty stravolge il concetto di conversazione di Oakeshott – la filosofia diventa una voce tra le tante senza alcun ruolo specifico – e arriva addirittura a considerarlo un pragmatista postmoderno⁹⁷, dimenticando in realtà un aspetto sostanziale della riflessione di Oakeshott, ovvero il fatto che tutto il suo sistema filosofico poggia sul rifiuto dell'idea che la filosofia sia semplicemente una forma sofisticata di raccomandazione pratica⁹⁸. Si tratta di una distorsione particolarmente evidente nell'interpretazione che Rorty dà del modello di *civil association* di Oakeshott, rispetto alla quale egli non riesce a coglierne la valenza teorica e le caratteristiche fondamentali⁹⁹. Quando Rorty afferma l'inutilità della distinzione tra morale e prudenza, egli commette l'errore di attribuire questo stesso concetto a Oakeshott, dimenticando,

⁹⁵ Cfr. FRANCO (2004), p. 182.

⁹⁶ In proposito è possibile condividere la posizione di Tseng, il quale sostiene che Oakeshott nel rifiutare ogni fondazionalismo epistemologico non rinuncia comunque al perseguimento della *philosophia perennis*. Cfr. TSENG (2003), p. 120.

⁹⁷ Cfr. RORTY (1989), trad. it., p. 73.

⁹⁸ Un'idea che Kenneth McIntyre definisce postmoderna. Cfr. MCINTYRE (2004), p. 156, n. 4.

⁹⁹ Sulle varie "forzature" commesse da Rorty nell'interpretare il modello di *civil association* e, dunque, la filosofia politica di Oakeshott, si veda FRANCO (2004), pp. 180-81.

invece, che la *civil association* – o *societas* nella sua contingenza storica – poggia proprio sulla differenziazione tra le due, e che è proprio la consapevolezza teorica di questa distinzione a permettere di considerare alcuni “supposti” modelli liberali in contrasto con la libertà del singolo¹⁰⁰. Ne è un esempio il fatto che la definizione di Rorty di «liberalismo borghese»¹⁰¹, legato all’idea di un capitalismo borghese, in realtà per Oakeshott rappresenta una pratica strumentale (prudenziale) ed è, quindi, incompatibile con il modello di *civil association* apprezzato da Rorty in quanto liberale¹⁰².

¹⁰⁰ Cfr. RORTY (1989), trad. it., pp. 74-76.

¹⁰¹ Cfr. RORTY (1983).

¹⁰² Cfr. FRANCO (2004), pp. 180-81.

Capitolo II

Questioni di filosofia politica

2.1. Quale filosofia politica?

Nel precedente capitolo si è voluto sottolineare il carattere filosofico della riflessione di Oakeshott quale aspetto determinante per comprenderne il pensiero politico; in particolare si è cercato di chiarire quale sia la concezione filosofica che fa da sfondo alla comprensione della condizione umana e più in generale della convivenza civile a cui approda negli anni successivi. Ciò ha permesso di mettere in luce le caratteristiche principali e correlate del sistema filosofico di Oakeshott: da una parte il pluralismo e lo scetticismo e dall'altra l'anti-fondazionalismo e l'anti-essenzialismo, quali elementi caratterizzanti una filosofia della conoscenza la cui conseguenza più immediata si manifesta come critica radicale dello scientismo, dello storicismo e del pragmatismo. Rispetto a quest'ultima forma di fondazionalismo in cui la pratica sovrasta e dissolve la teoria, assume particolare rilievo l'idea di filosofia politica che Oakeshott comincerà a delineare in maniera sempre più chiara e precisa negli anni quaranta, in concomitanza del crescente interesse che mostrerà per l'opera di Hobbes¹⁰³.

¹⁰³ Occorre però ricordare che l'interesse di Oakeshott nei confronti della filosofia politica è precedente e risale già agli anni venti, come testimonia il manoscritto *"A Discussion of some Matter Preliminary to the Study of Political*

In realtà, è abbastanza singolare che uno dei maggiori filosofi politici inglesi contemporanei avesse iniziato il suo lungo percorso intellettuale, definendo la filosofia politica come esperienza pseudo-filosofica e avesse addirittura riservato tale definizione a margine di una nota della sua prima opera filosofica¹⁰⁴. Occorre, tuttavia, chiarire questa affermazione in quanto è stata oggetto di numerose interpretazioni legate alla questione del cambiamento della concezione di filosofia nel pensiero di Oakeshott.

Come più volte sottolineato si è più propensi a pensare che la scelta di recuperare il concetto di filosofia politica non rappresenti alcun mutamento, ma sia piuttosto il frutto della decisione di iniziare ad occuparsi di questo settore disciplinare, in un momento in cui la politica aveva assunto un ruolo forse soverchiante agli occhi di chi aveva dedicato i suoi sforzi intellettuali a delineare un "pluralismo epistemologico". In fondo, nel definire la filosofia politica come pseudo-filosofia o mondo dell'esperienza indeterminato attraverso la trattazione dell'etica, Oakeshott non aveva negato la sua possibilità o il fatto che fosse un sapere filosofico, ma semplicemente ne aveva individuato con precisione il posto all'interno della totalità dell'esperienza umana. L'aveva cioè riconosciuta come sapere filosofico il cui legame con i concetti tipici della pratica (i valori), non le permettono di superare questo mondo – anche perché

Philosophy", dove si nota come sia già presente l'idea che uno stesso argomento possa essere studiato attraverso discipline diverse e indipendenti tra cui la filosofia. Cfr. OAKESHOTT (1925), LSE 1/1/3.

¹⁰⁴ Cfr. OAKESHOTT (1985), p. 335, n. 1. Qui Oakeshott accosta la filosofia politica alla filosofia morale, che viene invece ampiamente trattata nel testo e rispetto alla quale è possibile, quindi, cogliere una prima definizione di filosofia politica.

verrebbe meno la sua ragion d'essere – e di costituirsi come totalità dell'esperienza. Ciò significa che la filosofia politica si distingue tanto dai mondi dell'esperienza quanto dalla filosofia stessa, poiché essa non è né determinata come i mondi astratti dell'esperienza né completamente incondizionata come la totalità dell'esperienza. Essa è «indeterminata», cioè si «apre al mare dell'esperienza», ma non riesce a coglierlo nella sua concreta totalità, perché si interroga soltanto sui postulati ultimi della vita pratica e più in particolare di un aspetto di essa quello morale o quello politico o quello religioso¹⁰⁵.

Per ricercare una chiara ed esplicita definizione di filosofia politica nel pensiero di Oakeshott occorre aspettare la seconda metà degli anni quaranta, quando egli dedica alla questione due saggi¹⁰⁶ nei quali riprende sostanzialmente la definizione di filosofia espressa in *Experience and Its Modes* e la applica allo comprensione della politica. Già nel 1938, con la pubblicazione del saggio "*The Concept of a Philosophical Jurisprudence*", Oakeshott tratteggia un concetto di filosofia del diritto, intesa come forma di sapere in grado di avere l'autorità di criticare tutte le altre forme di conoscenza, in quanto si tratta di una spiegazione che, essendo filosofica, mira a istaurare una relazione tra il suo oggetto e la totalità dell'esperienza¹⁰⁷. Tale concetto verrà successivamente recuperato e applicato alla

¹⁰⁵ *Ibidem*, pp. 344-46.

¹⁰⁶ Si tratta di "*The Concept of a Philosophy of Politics*" (1946?) e di "*Political Philosophy*" (1946-1950), pubblicati per la prima volta postumi nel 1993 all'interno della raccolta *Religion Politics and the Moral Life*. Cfr. OAKESHOTT (1993a), pp. 119-37 e 138-55.

¹⁰⁷ Cfr. OAKESHOTT (1938), pp. 351 e 355. Sulla continuità nell'idea di filosofia tra questo scritto ed *Experience and Its Modes*, si veda FRANCO (1990), pp. 69-76. Per una interpretazione opposta, si veda PAREKH (1979), p. 487.

filosofia politica¹⁰⁸. In *"The Concept of a Philosophy of Politics"* Oakeshott afferma, infatti, che la filosofia politica è: «una spiegazione o visione della vita e dell'attività politica dal punto di vista della totalità dell'esperienza»¹⁰⁹, ovvero ha lo scopo di spiegare le caratteristiche distintive e i presupposti dell'attività politica, analizzare i suoi concetti strutturali e offrire una comprensione auto-sufficiente e internamente coerente della sua struttura logica. Il compito del filosofo è quindi quello di spiegare la struttura della politica, riconoscerla come aspetto del mondo della pratica, collocarla al suo interno e comprenderla in relazione ad altre attività pratiche, come la morale, il diritto, l'economia, in modo da determinarne il significato per la vita pratica, per poi andare oltre, inserendo questa parte del mondo della pratica nel contesto auto-sufficiente della totalità dell'esperienza e giungere, così, a definire i suoi concetti nel loro carattere permanente¹¹⁰. In realtà, tale carattere permanente rappresenta soltanto un principio di ispirazione dell'attività del filosofo, in quanto come per la filosofia in generale, la filosofia politica è la ricerca di un qualcosa che non può essere compreso in modo assolutamente definitivo: cercare la relazione tra attività politica e totalità dell'esperienza umana è un impegno destinato ad essere continuamente frustrato, poiché l'attività filosofica poggia su un processo infinito di (ri)affermazione della coerenza della totalità dell'esperienza.

¹⁰⁸ La definizione del '38 rimane inalterata negli anni quaranta e viene direttamente ripresa nelle sue parti generiche nel saggio del 1946? *"The Concept of a Philosophy of Politics"*. Cfr. OAKESHOTT (1938), pp. 348-50 e (1993a), pp. 129-31.

¹⁰⁹ Cfr. OAKESHOTT (1993a), p. 126.

¹¹⁰ «Political philosophy [...] is say something concerned with political activity such that [...] things will be as they are; not as they were when we first caught sight of them but as they permanently are». Cfr. OAKESHOTT (1993a), p. 153.

Nel primo capitolo si è fatto riferimento al carattere scettico che informa l'idea di filosofia di Oakeshott, un aspetto che nel caso della filosofia politica risulta rafforzato dalla teoria della modalità e dall'errore dell'irrilevanza che si crea non soltanto laddove i saperi si confondono, ma anche ogni qualvolta la teoria si combina con la pratica. In effetti, quando si compie quest'ultimo tipo di irrilevanza, il rischio per la filosofia politica è quello di trasformarsi in una ideologia, in una dottrina persuasiva, in una teoria che lascia la spiegazione per l'istruzione. Molto spesso, infatti, la filosofia politica è stata considerata un sistema di idee della ragione (un'ideologia) corrispondente ai fatti della vita politica e finalizzato a fornirne una guida. Tuttavia, sostenere questa definizione significa, secondo Oakeshott, farsi guidare da un criterio non filosofico in una ricerca che al contrario è, e deve restare, esclusivamente filosofica. Guardare alla teorizzazione politica come intrinsecamente pratica, obbliga a fare una scelta tra il suo essere il risultato di un ragionamento teorico ed il suo essere "vera", impedendo lo sviluppo di una riflessione libera e illimitata. La filosofia politica, mirando alla spiegazione della natura dell'attività politica dal punto di vista della totalità dell'esperienza, necessariamente deve superare il significato che l'attività politica assume per il senso comune, ossia quello di attività orientata alla conquista di un qualche fine¹¹¹.

In altri termini, la filosofia politica, per restare fedele alla natura del suo conoscere, non è capace di porsi alla guida di un'azione, e tale impossibilità non può essere addotta come motivo di un suo fallimento. Essa non rappresenta né un programma politico né il fondamento su cui edificare, attraverso un corpo di principi

¹¹¹ Cfr. OAKESHOTT (1993a), p.135.

generali, una piattaforma programmatica. E' sulla base di queste affermazioni e di quanto più tardi esporrà in *On Human Conduct*, che si può individuare in Oakeshott una coerenza costante nel tempo, la quale, nonostante sia espressa in svariati modi, affonda le sue radici nella originaria idea di dover evitare qualsiasi confusione tra il concetto di "filosofia dell'esperienza pratica" e quello di "filosofia pratica".

Nel 1939 all'alba della seconda guerra mondiale, pubblicando il saggio *The Social and Political Doctrines of Contemporary Europe*, Oakeshott aveva la possibilità di definire meglio il concetto di dottrina e di distinguerlo da quello di filosofia politica. L'opera era dedicata, infatti, alla spiegazione delle principali dottrine politiche dell'Europa contemporanea e alla comprensione della loro effettiva operatività sulla base della realizzazione dei loro principi dal punto di vista pratico. Qui Oakeshott non esitava a definire le dottrine politiche e sociali dell'Europa moderna come veri e propri "credi" che nonostante avessero un contenuto intellettuale, risultavano, tuttavia, deludenti dal punto di vista del filosofo. A ben guardare, per Oakeshott, esse non costituivano una filosofia nel senso più rigoroso del termine, ma semplicemente un sistema di mere asserzioni, 'un "attività febbrile" che sostituiva lo stesso pensiero. E, anche quando si consideravano dottrine, come quella cattolica, che avevano potuto contare sul contributo di grandi filosofi come, ad esempio, San Tommaso d'Aquino, la loro natura restava comunque legata al loro carattere pragmatico piuttosto che alle idee filosofiche che le avevano sostenute¹¹². Queste le conclusioni di Oakeshott.

¹¹² Cfr. OAKESHOTT (1939), pp. xv, xix e xxiii. Le dottrine politiche che Oakeshott prende in considerazione sono la democrazia rappresentativa, la dottrina sociale della chiesa, il comunismo, il fascismo e il nazionalsocialismo.

Forse, è nel constatare il pericoloso esito a cui può portare in politica la confusione tra teoria e pratica, che Oakeshott decise di dedicare la maggior parte della sua speculazione intellettuale successiva alla filosofia politica. Forse, è quando si rese conto che la filosofia politica veniva sfruttata come arsenale di dottrine e di ideologie, che decise di ricordare alla filosofia i propri limiti e ai filosofi, di essere semplici “vittime del pensiero”. In fondo, nazismo e stalinismo non erano, forse, l’attuazione della folle convinzione che da un sistema di principi astratti “giustificati filosoficamente” possa scaturire una dottrina salvifica da applicare alla condotta degli uomini?

Le ideologie del novecento hanno mostrato quanto sia pericoloso, confondere l’approccio teorico all’esperienza politica con quello pratico. Se da un lato, infatti, tale commistione risponde all’esigenza di trovare una giustificazione teorica assoluta e definitiva a un insieme di idee o di visioni sul “bene” da applicare e realizzare, dall’altro ciò ha mostrato l’altissimo costo, in termini di libertà, di questa folle – perché fallace – convinzione. Quel che è interessante sottolineare in Oakeshott è che, partendo da questo tipo di concetto di filosofia politica, le ideologie non vengono giudicate rispetto a un criterio di ‘verità’ o di ‘bontà’, ma sono parimenti ‘biasimate’, poiché poggiano sul medesimo errore: non contemplanò la distinzione tra il tentativo di comprendere il carattere permanente dell’attività politica sulla mappa dell’esperienza umana e l’attività politica intesa come comportamento pratico inserito in una tradizione e proteso a tenere in equilibrio, per mezzo dell’esperienza, situazioni continuamente soggette al cambiamento.

Dal punto di vista di Oakeshott, quindi, ogni ideologia viene egualmente condannata, in quanto sistema astratto e riduttivo della realtà, che, se dal lato teorico risponde a un’esigenza di

comprensione, dall'altro, imponendosi come indubbia necessità pratica, comporta l'eliminazione delle caratteristiche determinanti della vita pratica, quali la complessità, la diversità e la contingenza, negando agli individui la loro possibilità di libertà. E' per questo stesso motivo che, per Oakeshott, anche il liberalismo, laddove si manifesta e viene difeso come ideologia, può costituire un'insidia per la libertà stessa¹¹³.

Secondo Oakeshott, quindi, esiste una sorta di suddivisione triadica della riflessione politica che si articola in vari gradi di astrazione e più precisamente si contraddistingue in attività politica, in dottrina e in filosofia politica¹¹⁴. Ad un primo livello si ha l'attività politica, ossia l'utilizzo del pensiero politico in modo strumentale per definire e attuare l'attività di *policy*. Si tratta dell'attività pratica svolta da chi fa politica, e si caratterizza come insieme di raccomandazioni e di azioni che poggiano sull'accettazione indiscussa di credenze e principi che si consolidano poi nei 'fatti'. In questo livello la comprensione della politica non ha una finalità teorico esplicativa e avviene, pertanto, secondo categorie differenti che naturalmente non hanno quel potere «sovversivo» tipico della riflessione filosofica¹¹⁵. Come sottolinea Oakeshott, infatti, mettere in discussione le certezze da cui muovono gli attori politici sarebbe tanto assurdo quanto: «chiedere [...] a un giocatore di scacchi inventare nuovi pezzi mentre sta giocando»¹¹⁶.

¹¹³ Tale questione verrà ripresa nel paragrafo dedicato alla critica del razionalismo.

¹¹⁴ Cfr. OAKESHOTT (1993b), pp. 13-15 e MCINTYRE (2004), p. 161. Sul grado di astrazione, si veda il riferimento di Oakeshott alla filosofia politica di Hobbes. Cfr. OAKESHOTT (1957), p. xxx.

¹¹⁵ Cfr. OAKESHOTT (1993a), p. 141.

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 147.

L'intento esplicativo subentra, invece, al secondo livello della riflessione politica, laddove si cerca di discernere i principi e le idee generali in grado di spiegare o giustificare le decisioni, le scelte e le azioni politiche. Qui, lo scopo è quello di costruire dottrine politiche, astraendo dalla vita politica di una determinata società. Come afferma lo stesso Oakeshott, l'obiettivo di questo tipo di riflessione è quello di: «dare un senso all'attività politica, comprendendola nei termini di principi generali», per cui il liberalismo, il socialismo e tutte le altre dottrine politiche non sono che la riduzione in forma generalizzata di un modo particolare e complicato di condurre l'attività politica¹¹⁷.

Se è vero che Oakeshott non manca di riconoscere un certo valore positivo alle dottrine, laddove esse cercano di rivelare la natura di una esperienza politica attraverso l'enfasi posta su alcuni aspetti di un particolare modo di condurre l'attività politica, in generale il suo atteggiamento rispetto a questo tipo di riflessione tende ad essere ostile, spesso, infatti, gli aggettivi che la qualificano: 'ideologica', 'tecnica' e 'razionalista'¹¹⁸, esprimono chiaramente la convinzione che si tratti di un modo di comprensione estremamente lontano dalla filosofia politica in quanto la propria esistenza si fonda sul legame indissolubile e indiscusso che ha con le certezze che la contraddistinguono.

La filosofia politica rappresenta il terzo livello di riflessione e come si è visto il suo obiettivo principale è proprio quello di sovvertire i presupposti e le certezze dell'attività politica ridefinendone i concetti comuni in termini permanenti. È questo il grado di riflessione scelto da Oakeshott, lo stesso che

¹¹⁷ Cfr. OAKESHOTT (1993b), p. 13.

¹¹⁸ Tali aggettivi sono ricorrenti nei saggi di *Rationalism in Politics*, in particolare quelli che hanno come obiettivo la critica del pensiero razionalista. Si veda in particolare, OAKESHOTT (1991), pp. 5-42, pp. 43-69, 70-98 e 99-131.

contraddistingue le grandi opere di Platone, Spinoza, Hobbes e Hegel, filosofi nei quali, nonostante si delineino diverse tradizioni di pensiero, si incontra il medesimo impegno a voler definire il «carattere dell'attività politica» piuttosto che l'intenzione di «classificare semplicemente i suoi prodotti»¹¹⁹. Lo 'sforzo' di questi filosofi si è consumato nel tentativo di ricongiungere la politica all'eternità, per colmare il divario tra ciò che ci appare e ciò che è; esso si è manifestato nell'impegno a 'salvare' l'uomo attraverso la comprensione della sua condizione umana per liberarlo dai suoi condizionamenti e per cercare di offrirgli un rimedio. In questo sforzo, naturalmente, ogni filosofo è stato ispirato da una situazione contingente, dalla sensibilità e dalle passioni di un determinato periodo, dalla «folia dominante di un'epoca», così Platone aveva iniziato la propria speculazione a partire dagli errori della democrazia ateniese, mentre Sant'Agostino ebbe di fronte a sé il saccheggio di Roma e Hobbes si trovò a riflettere in un paese sconvolto e diviso dalla lotta tra coloro che chiedevano troppa libertà e quanti volevano, invece, troppa autorità¹²⁰.

La filosofia politica per Oakeshott, dunque, nasce nella contingenza e si inserisce all'interno di un contesto esistente, di una tradizione di pensiero rappresentata dalla storia della filosofia politica, la cui varietà trova la propria unità nell'idea che la vita umana rappresenta una «condizione» e nella

¹¹⁹ Cfr. OAKESHOTT (1993b), p. 15.

¹²⁰ Cfr. OAKESHOTT (1991), pp. 225-26. Il saggio a cui qui si fa riferimento è "Introduction to Leviathan", pubblicato per la prima volta nel 1946 nell'edizione del Leviatano della Blackwell, successivamente rivisto e inserito nella raccolta di saggi di Oakesott su Hobbes del 1975, *Hobbes on Civil Association*, e infine nella versione rivista del '75, è stato incluso in *Rationalism in Politics*, versione ampliata del 1991. Sulle differenze intersorse tra le due versioni, si veda TREGENZA (2003), pp. 90-102.

consapevolezza che la scena intellettuale europea è caratterizzata dal continuo cambiamento. In altre parole, Oakeshott sottolinea l'importanza di riconoscere il carattere storicamente condizionato della stessa speculazione filosofico-politica, la quale, pur restando ispirata dal tentativo di colmare il vuoto tra politica ed eternità, sulla base della ricerca di concetti permanenti, rimane altresì legata al carattere particolare della civiltà che la contiene, «assicurando la filosofia politica dall'essere un'idea meramente astratta»¹²¹.

Nel 1946 nell'Introduzione al *Leviatano* di Hobbes, Oakeshott ridefinisce, quindi, il concetto di filosofia politica in rapporto alla storia della filosofia politica e alla civiltà a cui essa appartiene, affermando che la filosofia politica mira a collocare i valori e i fini del mondo dell'attività politica all'interno dell'intero mondo di idee di una determinata civiltà¹²². Ciò significa, che il concetto di eternità per Oakeshott non ha una valenza astratta e assoluta, ma si tratta al contrario di un'idea culturalmente condizionata il cui valore poggia sulla sua trasmissione storica. La filosofia politica, dunque, non è altro che l'intera storia intellettuale di una civiltà organizzata da una particolare angolazione attraverso la quale si cerca il significato universale della condizione umana per riscattare l'uomo dal suo destino, lungo un cammino che oltrepassa la superficialità dei momenti politici contingenti per raggiungere la pace di chi contempla l'eterno¹²³. Eppure come più volte sottolineato, per Oakesott, si tratta di uno sforzo continuo che, seppure non ha in sé la tragicità della fatica di Sisifo, è comunque inesorabilmente infinito nella sua capacità di definire una volta per tutte la relazione tra attività politica e

¹²¹ *Ibidem*, p. 225.

¹²² *Ibid.*, p. 224.

¹²³ Cfr. WOOD (1959), p. 651-52.

totalità dell'esperienza umana, o meglio tra vita politica e l'intero contesto di una civiltà.

E' interessante qui sottolineare che la crescente importanza che la filosofia politica assume nel pensiero di Oakeshott non sembra essere disgiunta da ciò che a partire dalla fine della seconda guerra mondiale potrebbe definirsi più in generale come l'inizio di una 'rinascita' della filosofia politica occidentale. Filosofi quali Hanna Arendt, Leo Strauss ed Eric Voegelin possono essere accomunati a Oakeshott in virtù del loro tentativo di restituire alla filosofia politica una dignità che la «Storia» e «la Scienza» – «queste due grandi potenze del mondo moderno»¹²⁴ – sembravano aver leso definitivamente. Tali pensatori ebbero il merito di far riscoprire e di recuperare una parte della storia del pensiero politico per utilizzarla come argine contro il riduzionismo scientifico che ormai dilagava in tutti quei campi appartenuti un tempo alle cosiddette *humanities* (scienze umane), e che ora si chiamavano scienze sociali in seguito all'accettazione del «dogma positivistico» e della sua metodologia¹²⁵. Come sosteneva Voegelin, il tema della progressiva intrusione della metodologia delle scienze naturali in ambiti di conoscenza indissolubilmente legati ai valori, alla soggettività o più in generale a ciò che Oakeshott aveva definito 'accadimento intelligente', aveva imposto l'accantonamento delle questioni metafisiche, poiché esse non potevano essere ricondotte a fatti immediatamente oggettivi. La scienza, affermava Voegelin, aveva perduto il suo carattere di «ricerca della verità intorno alla natura dei vari aspetti dell'essere» indagati secondo metodi diversi, essa non costituiva più «l'orientamento teorico dell'uomo nel mondo in cui vive», la sua validità teorica era stata

¹²⁴ Cfr. STRAUSS (1959), trad. it., p. 43.

¹²⁵ Cfr. VOEGELIN (1952), trad. it., pp. 60-61.

subordinata completamente al metodo. Il metodo 'vero', quello scientifico, era diventato l'unico parametro legittimo per distinguere tra ciò che è scienza e ciò che non è, così la politica o l'etica da sempre scienze che avevano come obbiettivo la comprensione «dei problemi dell'ordine che derivano dall'antropologia filosofica come parte di una ontologia generale», restavano saperi declassati e in preda al più bieco relativismo¹²⁶.

Sono molte le similitudini tra le precedenti affermazioni di Voegelin e le numerose critiche che Oakeshott muove al razionalismo e allo scientismo, entrambi riconoscono che la comprensione della politica, dell'etica o della religione può assumere un carattere di scientificità disgiunto dall'idea di scienza naturale e dall'applicazione del suo metodo, entrambi riconoscono l'esigenza di distinguere le varie forme di conoscenza e i metodi che le contraddistinguono, entrambi in sostanza si oppongono al predominio del fondazionalismo scientifico. In questo si univano a Strauss e soprattutto all'idea che la comprensione della politica non potesse ridursi ad essere un sapere strumentale e fondato sulla veridicità del metodo empirico e sperimentale¹²⁷. Per tutti è possibile avvicinarsi alla politica scegliendo il livello di riflessione della filosofia, cercando cioè di passare dalla *doxa* alla *epistème* nel tentativo di ricongiungere la politica all'eternità. Nel fare ciò ognuno di questi filosofi si confrontò con la tradizione filosofico-politica occidentale, ma mentre Strauss, guardando a Platone e ad Aristotele trovò il fondamento del valore che avrebbe potuto riscattare la società moderna dal decadimento morale e dal relativismo, e Voegelin unendo la filosofia classica alla religione

¹²⁶ *Ibidem*, pp. 52-53 e 61-62.

¹²⁷ Cfr. STRAUSS, (1959), p. 38.

e alla tradizione giudaico-cristiana cercò di contrastare lo «gnosticismo» della modernità e la «crisi occidentale», Oakeshott non fu in alcun modo un 'anti-moderno' convinto della necessità di un ritorno al passato, e il rapporto che ebbe con la storia della filosofia politica si contraddistinse per l'interesse teorico-descrittivo, piuttosto che per quello pratico-normativo. L'idea che la filosofia non potesse offrire alcuna guida pratica alla condotta umana lo accompagnò durante tutto il suo cammino intellettuale e, anche quando elaborò in modo più sistematico la propria filosofia politica, i modelli di ordine politico che teorizzò furono solo strumenti di comprensione e mai raccomandazioni per la costruzione di un tipo particolare di società. Al contrario, si può dire che Strauss e Voegelin abbiano utilizzato la filosofia per tracciare quel percorso 'giusto', che da un'era di disordine e di atrocità avrebbe ricondotto all'armonia dell'ordine, dell'eccellenza e della virtù morale.

2.2. Hobbes e Oakeshott: filosofi politici della modernità

E' nella differente interpretazione di Hobbes che risulta più chiaro il diverso rapporto che Straus, Voegelin e Oakeshott ebbero con la modernità, nonostante l'atteggiamento critico nei suoi confronti fosse stato caratterizzato da una sostanziale comunanza di argomenti. Se, infatti, per Strauss, Hobbes aveva segnato l'inizio della filosofia politica moderna e della tradizione dei diritti naturali in contrapposizione a quella della legge naturale e dell'ordine oggettivo che la sosteneva – proseguendo in quell'abbassamento del fine su cui fondare l'ordine politico

iniziato, in realtà, con Machiavelli¹²⁸ – per Voegelin egli fu un pensatore gnostico che cercò di creare un sistema «destinato a durare per l'eternità» sulla base di una concezione antropologica fallace, perché incardinata sul mancato riconoscimento del carattere trascendente dell'uomo. Nel tentativo di costruire una teologia civile, secondo Voegelin, Hobbes aveva dissolto il trascendente nell'immanente, ovvero la legge naturale nel diritto civile, risolvendo la tensione tra la verità dell'anima e quella della società in favore della seconda e dimenticando invece che la prima rappresenta la «struttura permanente della civiltà»¹²⁹. Sia per Strauss che per Voegelin, quindi, Hobbes¹³⁰ era stato in qualche modo 'responsabile' della rottura tra ordine naturale/divino e ordine umano, egli, infatti, riconducendo l'ordine alla volontà dell'uomo aveva definitivamente ribaltato il rapporto tra dovere (virtù) e diritto, aprendo la strada all'incertezza, all'instabilità e al disordine, in un parola al relativismo dell'era moderna fondata sulla fine «dell'accordo naturale tra la mente umana e l'universo», da lui sostenuto¹³¹. Ciò che in sostanza veniva contestato a Hobbes, e dunque alla

¹²⁸ *Ibidem*, p. 70 e p. 129.

¹²⁹ Cfr. VOEGELIN (1952), trad. it., pp. 234-35.

¹³⁰ Anche Arendt dette un'interpretazione del pensiero di Hobbes vicina a quella di Strauss e Voegelin almeno per quanto riguarda l'idea che egli fosse stato il maggior responsabile della crisi del concetto di autorità nella modernità. In particolare, Arendt era convinta che Hobbes avesse inaugurato un nuovo (moderno) modo di comprendere l'ordine politico, inteso come accumulazione di potere. Cfr. ARENDT (1948), trad. it., pp. 193-94. E' interessante sottolineare che nel 1961 Oakeshott, recensendo *'Between Past and Future'* della Arendt, sostenne che la sua interpretazione della storia del pensiero politico e della modernità, seppure suggestiva, restava comunque esagerata. Cfr. OAKESHOTT (2004), pp. 315-18.

¹³¹ Cfr. STRAUSS (1953), trad. it., pp. 188 e 197 e (1959), trad. it, p. 120 e VOEGELIN (1952), trad. it., p. 238.

modernità, era un individualismo radicale che per Oakeshott, invece, rappresentava «la grande conquista della storia europea»¹³², dalla quale non si poteva prescindere e alla quale occorreva rispondere con un appropriato concetto di autorità.

La modernità era un fatto, e che gli uomini non riuscissero più a riconoscersi nell'armonia di un ordine fondato sulla superiorità della legge naturale non era il frutto della speculazione filosofico politica quanto piuttosto la manifestazione pratica della diversità umana.

Di fronte a una situazione di grandi cambiamenti, in materia religiosa e teologica, e di atroce conflitto, Hobbes cercò di comprendere l'associazione civile a partire dall'uomo e dalla condizione che lo caratterizza, rielaborando i concetti di autorità e libertà. Era ancora possibile sostenere un concetto di 'Natura' universalmente valido e quindi condiviso? Era ancora possibile sostenere un concetto di 'Ragione' assoluto? Il conflitto non sorgeva forse dalla difficoltà di dare una interpretazione 'unica' del fondamento morale e politico? Non era forse necessario partire da una posizione più scettica e sostituire alla Ragione concetti meno dogmatici quali 'ragionamento' e 'ragionevolezza'?

Ricondurre il fondamento dell'obbligazione morale e politica alla volontà del singolo significava riformulare i problemi e cercare di comprenderli sotto questa luce; rintracciare nell'uomo la volontà di rendersi artefice (autore) della *pax civilis*, voleva dire che egli ha tutte le risorse in sé per "superare la propria condizione" ed essere il fondamento ultimo dell'autorità. A vincolare gli uomini tra loro non è, quindi, un'entità esterna o avulsa, come la Ragione o la Natura, ma la volontà degli uomini,

¹³² Cfr. OAKESHOTT (1991), p. 370.

i quali sono in grado di rendersi conto che l'accettazione dell'obbligo costituisce una condizione migliorativa del loro stato. E' a partire da questa lettura che Oakeshott considera quella di Hobbes una teoria morale "della volontà e dell'artificio" che va oltre l'idea che essa sia esclusivamente riconducibile all'egoismo e all'interesse del singolo, in quanto non è la semplice passione a muovere l'individuo verso l'associazione civile, quanto piuttosto la *comprensione* di essa. Secondo Oakeshott, in Hobbes la preservazione della pace si manifesta come "atto intelligente" che deriva dalla comprensione che gli uomini hanno della loro condizione e non come espressione di puri e semplici istinti. La "paura della morte violenta" è la risposta 'intelligente' (riflessiva) alla comprensione di una situazione e non il riflesso incondizionato dell'istinto di sopravvivenza.

Nel 1937 nella recensione al libro di Strauss del 1936, *The Political Philosophy of Hobbes; Its Basis and Genesis*, Oakeshott comincia a delineare con chiarezza queste convinzioni attraverso la critica di tre aspetti fondamentali della posizione di Strauss su Hobbes, ossia l'idea che alla base della sua filosofia politica vi sia un «fondamento morale» inteso come 'atteggiamento' e non una vera e propria teoria della conoscenza; la convinzione che Hobbes rappresenti una rottura completa con la tradizione filosofico politica dell'occidente; e l'idea, infine, che il metodo scientifico, che Hobbes introduce a partire dal 1630 grazie alla «scoperta» di Euclide, non sia altro che un modo per oscurare l'elemento morale che resta invece continuamente presente¹³³. Per quanto riguarda il primo punto, Oakeshott, afferma chiaramente che la filosofia politica di Hobbes poggia su

¹³³ Cfr. STRAUSS (1959), pp. 119-385 e OAKESHOTT (1975b), pp. 141-58.

un'epistemologia piuttosto che su una dottrina morale e, pertanto, egli rifiuta l'idea che il fondamento morale di cui parla Strauss sia un mero *atteggiamento* rispetto al quale ogni obbligazione sorge in virtù della passione per la conservazione di sé, e ogni obbligazione è giusta se trova giustificazione nella paura di una morte violenta¹³⁴. Se così fosse, come fa notare Ian Tregenza, la distinzione tra azioni obbligatorie e azioni ammissibili non sarebbe più tanto chiara, poiché si confonderebbe la condotta razionale – preservare la propria vita – con quella morale o obbligatoria¹³⁵.

Secondo Oakeshott, a spiegare la diversa posizione di Strauss su questo aspetto, sarebbe l'errore che egli commette nel considerare l'altro elemento che caratterizza la filosofia politica di Hobbes, ossia quello scientifico. Non solo, infatti, l'elemento naturalistico che Strauss gli attribuisce non è in contrasto con quello morale, ma soprattutto non si tratta di un elemento scientifico quanto piuttosto di uno epistemico, che con rigore, e attraverso il ragionamento, cerca le cause di cose che sperimentiamo come mondo fenomenico¹³⁶. Per Oakeshott, Hobbes usa la parola scienza come sinonimo di filosofia della conoscenza e, pertanto, egli è convinto che l'introduzione dell'elemento naturalistico debba essere letto come il tentativo di fornire una base più solida alla propria filosofia politica rispetto a quello rappresentato dalla semplice opinione morale¹³⁷. In sostanza, il *Leviatano* non rappresenta un avanzamento nella filosofia politica di Hobbes, in virtù dell'acquisizione di un metodo scientifico che si sovrappone sull'essenziale nucleo

¹³⁴ Cfr. OAKESHOTT (1975b), p. 147.

¹³⁵ Cfr. TREGENZA (2003), pp. 99-100, n. 40.

¹³⁶ Cfr. GERENCSEI (2000), p. 82.

¹³⁷ Cfr. OAKESHOTT (1975b), pp. 152-53.

morale della sua filosofia politica, quanto piuttosto una vera e propria trasformazione, che non appartiene al mondo della scienza, ma a quello della filosofia.

Nell'opporsi a Strauss sulla questione dell'elemento scientifico, in realtà, Oakeshott non fa che riconfermare la propria interpretazione di Hobbes, determinata a mettere in luce il carattere scettico e la natura condizionata della sua filosofia. «Dall'inizio alla fine», afferma Oakeshott, la filosofia di Hobbes si presenta come conoscenza condizionata dei nomi, e non della natura delle cose, sulla base di un ragionamento che procede da cause ipotetiche a effetti altrettanto ipotetici. Il fine della filosofia di Hobbes, pertanto, non è quello di ottenere verità assolute, quanto piuttosto arrivare a una conoscenza ipotetica che si sviluppa intorno ai nomi delle cose, ovvero a un dato la cui natura è prettamente convenzionale.

Il nominalismo che Oakeshott attribuisce a Hobbes è infatti la conferma del suo scetticismo, in quanto l'attribuzione dei nomi è un esercizio arbitrario (e convenzionale), attraverso il quale si definiscono le impressioni sensoriali che ci pervengono dal mondo fenomenico. In questo tipo di procedimento non vi è alcun riferimento a un insieme di criteri naturali, precedenti e assoluti da riscoprire. Il ragionamento filosofico si occupa di stabilire relazioni logiche di causa ed effetto mirate a delucidare e a chiarire, appunto, le cause di ciò che si sperimenta come mondo fenomenico, e il linguaggio diventa lo strumento attraverso il quale comunicare i pensieri e diventare coscienti del contenuto della mente. Per mezzo del linguaggio, dunque, si apre la possibilità di ragionare, superando i limiti dell'esperienza sensoriale e raggiungendo così una conoscenza razionale.

L'accento posto da Oakeshott sullo scetticismo di Hobbes, legato peraltro a una particolare (e problematica) lettura del suo

nominalismo, esprime non soltanto la convinzione che sia possibile difendere un'interpretazione diversa di questo filosofo, ma rappresenta soprattutto il tentativo di riscattare Hobbes dalla corrente del razionalismo in generale e di quello politico in particolare¹³⁸. Una scelta che in realtà pone alcune aporie, ma che mostra chiaramente quanto sia importante la figura di Hobbes per comprendere la filosofia politica dello stesso Oakeshott.

In effetti, se l'interpretazione di Oakeshott sia accettabile o meno, se pecchi di uno zelo eccessivo nel costruire una base comune con il proprio pensiero – nel tentativo di creare un "Hobbes di Oakeshott" – diventa un aspetto secondario, quando si voglia utilizzarla soprattutto come strumento per comprendere meglio la filosofia dello stesso Oakeshott. E' difficile non tenere conto dell'originale posizione che egli assume all'interno della maggioranza dei critici di Hobbes, in quanto comunemente l'impostazione hobbesiana è ricordata come materialistica, conforme al nominalismo empirico e creatrice di un sistema meccanicistico; un punto di vista che difficilmente si sposa con l'idealismo di Oakeshott¹³⁹. Tuttavia, ciò che conta ai fini della

¹³⁸ Per una critica a Oakeshott e all'idea che sia possibile intravedere in Hobbes una concezione della politica antirazionalista, si veda MILLER (2001), p. 813.

¹³⁹ Nel sottolineare l'influenza dell'idealismo britannico sul pensiero di Oakeshott, Greenleaf lo definisce come sistema che si oppone a «due tradizioni contrapposte della speculazione filosofica» di cui una è «il nominalismo empirico» corrente secondo la quale «tutto ciò che conosciamo deriva in ultima istanza dagli organi sensoriali. Essa ripudia la metafisica trascendentale come un non-senso, sostenendo che le cosiddette forme universali o essenze sono nomi». Come sostiene Gerencser, stando a queste affermazioni non si ha molta difficoltà a riconoscere Hobbes come un nominalista empirico, tuttavia lo "Hobbes di Oakeshott" è alquanto diverso e sembra fornire un nominalismo che, pur facendo partire la conoscenza dal dato sensoriale attraverso le fugaci immagini, è solo grazie al pensiero e alla mente che si trasforma in vera comprensione. Il linguaggio e le parole che lo compongono sono

discussione è capire in che modo Oakeshott abbia utilizzato tale interpretazione e quanto essa serva a costituire le fondamenta della sua stessa filosofia politica. Si tratta, infatti, di una filosofia politica che non può essere scissa dal sistema filosofico generale su cui poggia e, dunque, da quello «scetticismo verso le capacità umane e i poteri» che condiziona inevitabilmente anche il carattere e la natura della politica¹⁴⁰. Ma allo stesso tempo si tratta di una filosofia politica che trova spunti e conferme nella teoria e nello scetticismo di Hobbes, la cui voce, riprodotta da Oakeshott, sembra inevitabilmente far trapelare le preoccupazioni del suo creatore, inducendoci a condividere quanto affermato da uno dei suoi più celebri studenti, Kenneth Minogue: «L'impegno di Oakeshott con Hobbes è stata una caratteristica centrale della sua filosofia politica ed è un esempio di quello che un filosofo può fare con un altro»¹⁴¹.

Tuttavia, questo impegno non trascurava di mettere in luce alcune carenze del pensiero di Hobbes ed in particolare l'assenza di ciò che Oakeshott definisce una «adeguata teoria della volontà». La questione emerge chiaramente nella critica che Oakeshott muove a Strauss circa il rapporto di Hobbes con la tradizione filosofico-

essenzialmente creazioni della mente: esso, infatti, non registra le cose che si trovano nel mondo, ma immagini della mente, cfr. GREENLEAF (1966), p. 6, e GERENCSEK (2000), pp. 90-91. Sulla convinzione che Oakeshott fornisca una visione di Hobbes per molti aspetti forzata, quando non distorta, si veda BROWN (1954), pp. 53-64 e (1954), pp. 168-72.

¹⁴⁰ Sono le parole con cui Flathman sottolinea quanto, la mancata comprensione dello scetticismo di Hobbes in termini filosofici, abbia portato ad un'errata interpretazione della sua filosofia politica. Tali parole sembrano calzare in modo perfetto anche il pensiero di Oakeshott, cfr. FLATHMAN (1993), p. 22, n. 9.

¹⁴¹ Cfr. TREGENZA (1996), p. 532. Si consideri, inoltre, l'affermazione di Tregenza: «[...] Thomas Hobbes assumes a distinct identity in Oakeshott's writings, and it is the identity of one who is, or at least became, his seventeenth century alter ego» *ibid.*, p. 557.

politica. In particolare ad essere messa in discussione è l'idea di Strauss secondo la quale Hobbes dovrebbe considerarsi il fondatore di un nuovo corso in sostituzione dell'antica tradizione della legge naturale posta a fondamento dell'ordine e dell'obbligazione politica. In realtà, per Oakeshott, Hobbes non fornisce una vera e propria rottura nella storia della filosofia politica – a meno che per questa non si intenda soltanto quella aristotelica e della scolastica – quanto piuttosto l'esempio di un pensatore, che non si era allontanato dalla tradizione cristiana nel concepire la vanità e l'orgoglio come passioni contro le quali dirigere le forze della società, e che restava profondamente ispirato dalla teoria epicurea, che già aveva fatto della volontà un principio fondante¹⁴². Oakeshott, naturalmente, non manca di sottolineare il fatto che il volontarismo e i concetti derivati di individualismo e sovranità siano elementi determinanti rispetto ai quali considerare Hobbes il fondatore della filosofia politica moderna, e tuttavia egli è convinto che anche in questo caso sia necessario chiarire due aspetti. Il primo riguarda il fatto che comunque la legge naturale non cessa di essere un elemento importante per la filosofia politica successiva a Hobbes (un esempio ne è Locke) e il secondo tiene conto del fatto che proprio la mancanza in Hobbes di un'adeguata teoria della volontà ha indotto la filosofia politica successiva a porre un rimedio ad essa attraverso l'unione della teoria della legge naturale con la teoria epicurea, dando luogo a vari tentativi (non sempre soddisfacenti) quali la "volontà generale" di Rousseau, la "volontà razionale" di Hegel o la "volontà reale" di Bosanquet¹⁴³.

¹⁴² Cfr. OAKESHOTT (1975b), pp. 153-54.

¹⁴³ *Ibidem*, p. 157. La teoria dell'azione umana che Oakeshott elabora a partire dalla trattazione della pratica in *Experience and Its Modes* e che affina con *On Human Conduct* rappresenta la propria risposta al tentativo di rendere più

E' interessante notare che nel 1946 in *Introduction to Leviathan* Oakeshott si concentra maggiormente sulla ridefinizione del rapporto di Hobbes con la tradizione filosofico-politica occidentale, sottolineando come nelle idee politiche della civiltà romana e in quelle politico-teologiche del giudaismo vi siano elementi che iniziano a segnare un distacco dalla tradizione della ragione-natura di matrice platonico-aristotelica e della legge naturale e che allo stesso tempo costituiscono, invece, l'inizio di quella che sarà la tradizione della volontà e dell'artificio. Nel concetto romano di *lex*, e in quello giudaico-cristiano di volontà e creazione, si trovano i prodromi dell'opposizione alla tradizione della ragione-natura, che già con Sant'Agostino, secondo Oakeshott, avevano avuto una prima affermazione e che successivamente si manifestano nello scetticismo e nell'individualismo di Hobbes: regali, che erano stati lasciati in eredità dal nominalismo della scolastica¹⁴⁴. L'individualismo radicale di Hobbes, dimostra, secondo Oakeshott, infatti, l'importanza dell'influenza della scolastica medievale sul suo pensiero, confermando il fatto che esso non è espressione dell'egoismo dell'uomo (ovvero di una passione), ma di una vera e propria concezione filosofica, nella quale egli è riconosciuto come *individua substantia*, come individualità a fianco di altre individualità con le quali, proprio in virtù della sua realtà individuale, non può fondersi o nelle quali non può annullarsi, poiché verrebbe meno la sua stessa esistenza.

Rispetto al rapporto di Hobbes con la tradizione, dunque, Oakeshott considera il *Leviatano* un'opera che segna contemporaneamente una fine e un inizio, ovvero essa si pone

adeguata la teoria della volontà di Hobbes. Su questo si veda l'analisi accurata esposta in TREGENZA (2003), pp. 55-62.

¹⁴⁴ Cfr. OAKESHOTT (1991), p. 278.

come espressione del passato e causa del futuro, a sottolineare che nella storia della filosofia politica, così come nella storia in generale, non vi sono rotture, ma continuità. La grandezza di questa opera sta nel fatto di essere stata, dopo un lunghissimo periodo, il primo, vero tentativo di riproporre l'epopea di Sant'Agostino sulla caduta e la salvezza dell'umanità, a partire però da una rielaborazione del 'mito'¹⁴⁵. Se infatti il "mito fondante" di Sant'Agostino è di natura divina e si sostanzia nella persona di San Pietro¹⁴⁶, in Hobbes si tratta di un mito esclusivamente umano il cui presupposto è rappresentato dalla volontà creatrice dell'individuo. E, tuttavia, in entrambi i filosofi l'elemento dell'orgoglio gioca un ruolo determinante a conferma del fatto che Hobbes resta un filosofo legato alla tradizione cristiana¹⁴⁷ e continua a mantenere vivo il mito che ha tenuto insieme e ha caratterizzato la civiltà occidentale nel corso dei secoli¹⁴⁸.

Secondo Oakeshott, nella filosofia politica di Hobbes convive un significato di orgoglio che spinge l'uomo a sostituirsi a Dio, e di cui egli parla più spesso, in quanto passione che alimenta il conflitto, e uno positivo che si manifesta invece come tentativo di imitazione di Dio e che incoraggia all'auto-consapevolezza e all'auto-controllo¹⁴⁹. Nella sua prima accezione l'orgoglio rappresenta, quindi, la passione da contrastare rispetto alla quale si genera il timore e la paura, si tratta in sostanza, secondo

¹⁴⁵ Cfr. OAKESHOTT (1975b), p. 62.

¹⁴⁶ Cfr. OAKESHOTT (2006), pp. 337-38.

¹⁴⁷ Oakeshott può essere annoverato tra gli interpreti di Hobbes che lo hanno considerato un filosofo cristiano. Tra gli interpreti di Oakeshott che hanno sostenuto questa stessa idea si veda, per esempio, FULLER (1992), pp. 139-78.

¹⁴⁸ Cfr. OAKESHOTT (1975b), pp. 159-63.

¹⁴⁹ Cfr. OAKESHOTT (1975b), p. 130.

Oakeshott, di una passione che viene moralizzata, piuttosto che definitivamente soppressa, proprio in virtù del fatto che nella sua seconda accezione essa garantisce quella nobiltà d'animo e quel carattere aristocratico, altrettanto indispensabili all'ordine. E' con questa interpretazione che Oakeshott si oppone all'idea di Strauss secondo la quale Hobbes avrebbe dato inizio a una «nuova morale borghese», caratterizzata da una passione ben più miserabile delle nobili virtù che definiscono, invece, «la morale aristocratica» tipica del mondo greco¹⁵⁰. La lettura di Strauss, secondo Oakeshott, sembra poggiare su una contraddizione, poiché implica l'idea che la vita morale si compia con la realizzazione di un 'bene comune', che in questo caso si identifica con la sicurezza, ma ciò è in contrasto con l'idea che Hobbes sia anzitutto un filosofo dell'individualità, o meglio della «morale individuale». La preoccupazione di Hobbes è quella di comprendere la motivazione che spinge l'uomo a ubbidire alla legge civile, tuttavia ciò non significa che essa coincida con il fine della legge stessa: «una legge» afferma Oakeshott «non implica uno scopo», ma le condizioni minime per permettere ad ognuno di realizzare i propri fini¹⁵¹. Nel sistema di Hobbes, dunque, la *pax civilis* rappresenta un presupposto e non un fine morale, e, se è vero che l'orgoglio si può trasformare in vanagloria – e in quanto tale occorre arginarlo – è altrettanto vero che resta vivo l'aspetto positivo di una passione contraddistinta dalla magnanimità e dal coraggio, che Hobbes aveva sintetizzato nella descrizione del carattere di

¹⁵⁰ Cfr. STRAUSS (1959), trad. it., p. 197.

¹⁵¹ E' chiaro qui il riferimento alle norme non-strumentali e ai concetti di ordine e di individuo, che Oakeshott utilizzerà nella propria definizione di associazione civile in *On Human Conduct*.

Sidney Godolphin¹⁵². Pertanto, secondo Oakeshott, in Hobbes l'orgoglio è un sentimento potenzialmente pericoloso che spinge all'ordine, ma non esaurisce tutta la natura della condizione umana. L'uomo di Hobbes non è guidato solo dalla paura e dal desiderio di sicurezza, ma anche dall'orgoglio (positivo), dall'onore e dalla magnanimità, in lui alberga, quindi, un elemento aristocratico che attenua la presenza esclusiva dell'elemento 'borghese' individuato da Strauss¹⁵³.

In conclusione, si può dire che anche per Oakeshott, nel suo rapporto con la tradizione filosofico-politica, Hobbes sia da considerarsi un filosofo moderno, la cui modernità però non nasce come rottura, ma come elaborazione di concetti già esistenti. Le guerre di confessione avevano mostrato la difficoltà di sostenere visioni teleologiche naturali o divine che potessero essere condivise, avevano messo in luce il fatto che la condizione umana fosse destinata a vivere nel mistero e nel dramma che Dio stesso aveva creato, così lo stato inteso come corpo di regole di condotta diventava lo strumento per «ridurre il conflitto e massimizzare la tolleranza tra individui ignari dei reciproci destini»¹⁵⁴, appariva essere cioè l'alternativa logica a tale condizione. In questa situazione la religione non cessava di essere un elemento centrale nella vita degli individui, era però necessario sottrarle il potenziale conflittuale e disgregativo, così come era determinante contrastare in generale la presenza di quei corpi intermedi che potessero configurarsi come gruppi di pressione portatori di istanze particolaristiche, in grado di minacciare l'interesse generale di cui lo stato si fa garante. Ciò

¹⁵² Cfr. OAKESHOTT (1975b), pp. 132-33.

¹⁵³ Per una critica alla posizione di Oakeshott sulla questione della morale borghese di Strauss, si veda COATS (2000), p. 60

¹⁵⁴ Cfr. COATS (2000), p. 63.

spiega perché Hobbes, pur essendo fautore di un individualismo radicale, non sia «ascrivibile al filone del liberalismo pluralista», ovvero a quel liberalismo che si afferma anzitutto come difesa dei corpi privati, i quali nella loro interazione possono condurre lo stato a trasformarsi in «un'arena di scontro tra settarismi materiali e ideologici»¹⁵⁵.

E' interessante sottolineare che nella lettura di Oakeshott l'individualismo radicale di Hobbes rappresenta l'autentico elemento liberale che non solo riscatta l'autore del Leviatano dalle critiche di quanti lo hanno considerato il nemico principale del liberalismo, ma addirittura lo rende più liberale di colui che viene considerato il padre di questa tradizione¹⁵⁶. In effetti, il liberalismo di Locke, secondo Oakeshott, sarebbe troppo 'moderato' e 'noioso', poiché si concentra su questioni come la democrazia, il governo parlamentare, il progresso e sull'«etica della produttività», piuttosto che sull'individuo e sul senso di individualità¹⁵⁷. In altre parole, per Oakeshott, Locke non è capace di andare oltre quell'individualismo 'ingenuo' che pone alla base della sua dottrina e che ha un significato meramente ontologico piuttosto che etico. Mentre in Hobbes la condizione civile implica una radicale trasformazione della situazione naturale in cui versano gli individui, per Locke essi scelgono lo stato per garantire meglio ciò che già possiedono per natura e pertanto, in questo caso, il carattere morale degli individui non è il frutto di una conquista umana che si realizza attraverso l'ordine politico. Pertanto, la critica, che Oakeshott muove a Locke, è soprattutto rivolta a contrastare la sua dottrina dei diritti naturali e della legge naturale e in particolare l'idea che

¹⁵⁵ Cfr. FISICHELLA (2008), p. 92.

¹⁵⁶ Cfr. OAKESHOTT (1935-1936), p. 272.

¹⁵⁷ Cfr. OAKESHOTT (1932), p. 73.

essi siano preesistenti alla realtà statuale e costituiscano quindi l'elemento che segna il confine tra società civile e stato. Ciò che Locke definisce diritti naturali, in realtà per Oakeshott non sono altro che un'astrazione dei diritti storicamente affermatasi in Gran Bretagna, i quali, dunque, non hanno natura divina o naturale, ma semplicemente storica. In questo senso Locke rappresenta un pensatore 'razionalista' che ha imposto «l'idioma della fede su un modo scettico di comprendere il governo»¹⁵⁸, di contro allo scettico Hobbes, il quale, riconoscendo che la ragione conduce a una conoscenza ipotetica e condizionata, anziché assoluta e definitiva, pone la volontà al di sopra della ragione e a fondamento dell'autorità politica. Così l'autorità diventa più compatibile con la libertà individuale di quanto non possa esserlo se fondata su un concetto astratto e assoluto di ragione o di legge naturale. E' la comprensione di tale aspetto a permettere ad Oakeshott di asserire, non senza un certo tono provocatorio:

«Hobbes non è un assolutista proprio perché un autoritario. [...] ha in sé più della filosofia del liberalismo dei molti altri suoi sedicenti difensori. Egli aveva percepito che la follia del suo tempo poggiava nella confusione dell'umanità [divisa] tra coloro che reclamavano troppa autorità e coloro che reclamavano troppa libertà».¹⁵⁹

In queste affermazioni non è difficile riconoscere il nodo gordiano che giustifica l'intera storia della riflessione filosofico-politica e a cui anche Oakeshott ha cercato di dare la propria risposta. Il modello di *civil association* può essere interpretato,

¹⁵⁸ Su Locke pensatore razionalista si veda, OAKESHOTT (1996), pp. 82-83.

¹⁵⁹ Cfr. OAKESHOTT (1975b), p. 67.

infatti, come un modello in cui l'equilibrio tra libertà e autorità cerca di fornire i presupposti per un sistema in cui sia possibile integrare la massima diversità con la minima disgregazione, ma esso è anche, come hanno fatto notare alcuni studiosi¹⁶⁰ di Oakeshott, un tentativo di rielaborazione del mito agostiniano. Il carattere poetico della filosofia di Oakeshott, gli ha permesso di dedicare a questo tentativo pagine meravigliose di *On Human Conduct*, dalle quali emerge chiaramente il fatto che la questione religiosa e il cristianesimo, nonostante siano argomenti raramente affrontati in modo esplicito, restano tuttavia ben saldi sullo sfondo della sua riflessione e in particolare di quella sulla morale. La religione rappresenta il completamento della vita morale, una pratica nelle cui condizioni avverbiali ogni individuo trova l'ancora della propria realizzazione, ossia quell'insieme di motivazioni che ispirano la sua condotta all'integrità e che attraverso la promessa dell'immortalità concorrono «all'abbellimento delle sue fuggevoli avventure» senza per questo liberarla definitivamente dalle proprie condizioni mortali e morali ¹⁶¹. La religione in Oakeshott assume un carattere storico la cui espressione prima ancora che divina è essenzialmente umana; il suo linguaggio aiuta a trascendere l'incessante mutevolezza (precarietà) della condizione umana e diventa così il riflesso dell'intera civiltà di un credente.

Anche in questo caso l'affinità di Oakeshott con Hobbes è palmare, non solo perché la religione risulta essere una necessità logica, ma soprattutto perché essa viene considerata esclusivamente nel suo carattere 'concreto'. Sia in Hobbes che in

¹⁶⁰ Cfr. COATS (2000), pp. 31-38 e WORTHINGTON (2000), pp. 377-98.

¹⁶¹ Cfr. OAKESHOTT (1975a), trad. it., p. 106. L'argomento religioso sarà ripreso nel terzo capitolo, allorché si parlerà in modo più dettagliato della condotta umana e della *civil association*.

Oakeshott l'elemento scettico elimina qualsiasi riferimento alla natura di Dio e al suo rapporto con il mondo, poiché egli resta un fatto assolutamente imperscrutabile per la mente umana¹⁶²; tuttavia in Oakeshott sembra esserci una concezione storica della religione più forte che in Hobbes, evidente nella sua definizione della religione come pratica o linguaggio, la quale si riafferma e si ricrea continuamente nel suo 'utilizzo'¹⁶³. Tale concezione elimina dalla riflessione di Oakeshott qualsiasi riferimento alla dottrina religiosa o alla teologia, in quanto espressione di un insieme di precetti o principi astratti che come nel caso delle dottrine politiche possono essere trasformati in un'ideologia la cui realizzazione sarebbe possibile a scapito della diversità, della libertà e più in particolare nel caso specifico distruggerebbe, la sensibilità morale e religiosa concreta di una civiltà. In generale, infatti, secondo Oakeshott, le dottrine non sono altro che il compendio di una tradizione le cui caratteristiche vengono incastonate in uno schema di principi rigido, astratto e assoluto, il quale viene imposto nel tempo, nonostante i continui cambiamenti; in altre parole alla dottrina manca quel carattere flessibile che invece contraddistingue la tradizione intesa come "esperienza vivente".

Sulla base di questa concezione religiosa, il cristianesimo, quindi, viene considerato da Oakeshott nel suo duplice aspetto di dottrina e di "pratica storica", ed è solo in questo secondo significato che esso può rappresentare una risorsa per l'associazione civile in quanto è in grado di rafforzare quelli che nel linguaggio neo-istituzionalista sono definiti i 'vincoli informali' di una società, ovvero quell'insieme di pratiche,

¹⁶² Cfr. OAKESHOTT (1957), pp. 77-80. Per un breve accenno all'argomento religioso in Hobbes, si veda FISICHELLA (2008), pp. 25-28.

¹⁶³ Cfr. OAKESHOTT (1975a), trad. it., p. 107.

convenzioni, credenze che permettono di abbassare i costi dello scambio tra individui grazie alla possibilità di prevedere in parte i loro comportamenti¹⁶⁴. Al contrario, la visione del cristianesimo come nucleo di credenze o principi assoluti alimenta la possibilità di dispute e di conflitto all'interno dell'associazione civile, minacciando la pace sociale e la prosperità dei singoli.

In questa interpretazione della religione si intravedono le stesse motivazioni che spingono Oakeshott a criticare il razionalismo e il tipo di società che esso prefigura, e che dal punto di vista religioso egli ravvisa nel protervo tentativo dell'uomo di costruire una torre di Babele e di servirsi di questa assurda pretesa quale fine comune dell'umanità per raggiungere la perfezione. Nella riflessione di Oakeshott la torre di Babele è un chiaro esempio di come la fede nella superiorità della ragione umana possa condurre al disastro, se non alla fine di una civiltà, in virtù della convinzione che l'applicazione di una «ideologia morale» non solo sia possibile, ma sia altresì fonte e garanzia della sua prosperità e della sua perfezione¹⁶⁵. Nella critica al concetto di perfezione che ispira il razionalismo, Oakeshott condivide con Hobbes l'idea dell'imperfezione umana e dell'impossibilità di prescindere da essa: l'uomo è anzitutto una creatura di passione, e la sua salvezza non poggia nella negazione di questa sua condizione, ma nel suo completo compimento, in quella piena consapevolezza di sé per mezzo della quale egli impara anzitutto ad appartenere a se stesso ¹⁶⁶. La

¹⁶⁴ Cfr. NORTH (1990), trad. it., cap. 5.

¹⁶⁵ I saggi a cui qui si fa riferimento sono *"The Tower of Babel"*, inserito nella raccolta del 1983 *On History and Other Essays*, e quello precedente, ma diverso, del 1948 dallo stesso titolo, pubblicato sul *Cambridge Journal* e successivamente inserito nella raccolta *Rationalism in Politics and Other Essays* del 1962.

¹⁶⁶ Cfr. OAKESHOTT (1975b), pp. 78-79 e p. 128.

salvezza, quindi, non è né una condizione religiosa né intellettuale, ma piuttosto una conquista che l'uomo si guadagna sull'irto cammino del γνωθι σεαυτόν.

Capitolo III

La critica al razionalismo e il conservatorismo come presupposti di libertà

3.1. Il razionalismo

Nonostante nel precedente capitolo sia stato più volte accennato che Oakeshott non possa essere considerato un antimoderno alla stregua di Strauss o di Voegelin, non vi è dubbio che la modernità, caratterizzata dall'inesorabile avanzamento dello scientismo, e dal suo riduzionismo, fosse un fatto che lo preoccupava, al punto tale da indurlo a dedicare gran parte dei propri saggi al tema del razionalismo e dei suoi disastrosi effetti. Tuttavia, anche in questo caso Oakeshott non manca di una certa originalità dal momento che tale critica fu condotta nella convinzione che ogni tentativo di sconfiggere il razionalismo con una nuova ideologia (un ideale assoluto) significasse combatterlo compiendo il medesimo errore.

Come si è avuto modo di vedere, per Oakeshott, il dovere del filosofo non è quello di tornare nella caverna per liberarne gli abitanti, egli non può offrire una risposta definitiva alla domanda principale della filosofia politica. Il miglior regime politico è un ideale che il filosofo teorizza, spiega, ma sa di non poter raccomandare, perché il modo attraverso il quale gli abitanti della caverna scelgono di convivere è il frutto di

interpretazioni e di scelte storicamente e concretamente compiute. La teoria non è che uno strumento di comprensione della realtà attraverso la riduzione della sua complessità, ciò spiega perché per Oakeshott essa non possa andare al di là del suo compito esplicativo, soprattutto laddove si ha a che fare con fenomeni che appartengono al mondo della pratica e, dunque, all'imprevedibilità (o se si vuole all'irrazionalità) che caratterizza l'azione umana. Condurre la vita sulla base di una riduzione della complessità, significa imporre una limitazione alle sue condizioni di varietà, pluralità e differenza, a partire dall'esterno e in modo arbitrario, anche quando tale riduzione vanta il superamento della (presunta) infallibilità del giudizio della ragione umana o di qualsiasi criterio oggettivo. Significa, in altre parole, limitare la libertà, prescindendo dalla concreta realtà degli individui.

Nonostante il conservatorismo e la critica al razionalismo rappresentino a prima vista i due principali elementi del pensiero politico, che Oakeshott comincia a sviluppare con più determinazione a partire dagli anni quaranta, in realtà in essi si rintraccia un carattere epistemico rispetto al quale si può meglio comprendere la difficoltà di poter inserire Oakeshott nell'alveo di una qualsivoglia ideologia o dottrina politica. Eppure, quando a partire dal 1947, Oakeshott inizia a pubblicare una serie di articoli politici sull'appena fondata rivista *The Cambridge Journal*, sembra difficile sostenere una tale affermazione, se non altro per il tono polemico con cui l'autore si scaglia contro i progetti dei laburisti inglesi e più in generale contro l'ideologia socialista e comunista. A ciò, non mancava di contribuire una certa critica, la quale forse troppo sommariamente, definiva Oakeshott un pamphlettista conservatore che di lì a poco sarebbe diventato addirittura il principale e consapevole ispiratore della politica

thatcheriana¹⁶⁷. E, tuttavia, questa scelta – senza dubbio sorprendente per un pensatore che era stato sino ad allora impegnato perlopiù in speculazioni di natura filosofica e in particolare ‘epistemologica’ – contribuisce a fare uscire Oakeshott dalla cerchia ristretta degli accademici di Cambridge e a renderlo un personaggio pubblico – nonostante la sua avversità alla notorietà – in grado di fornire una guida ‘fresca’ per un conservatorismo britannico uscito un po’ affaticato e stanco dai grandi cambiamenti del dopoguerra¹⁶⁸.

In effetti, la critica al razionalismo di Oakeshott trova spunto in un momento storico ben preciso, e in particolare in un momento in cui in Gran Bretagna la vittoria del partito laburista del 1945 gettava le basi per un lungo predominio delle posizioni socialiste nella politica inglese. Il cosiddetto *welfare consensus* sarà l’emblema dell’appiattimento su posizioni socialiste non solo dei laburisti, ma anche dei conservatori inglesi i quali ritroveranno la loro anima ‘libertaria’ soltanto a partire dagli anni settanta e in particolare con la vittoria di Margaret Thatcher del 1979. Nel 1945, difatti, il programma politico con il quale Clement Attlee vinse le elezioni apriva la strada alla costruzione di un *welfare state* sulla base del cosiddetto rapporto Beveridge nel quale l’elemento caratterizzante risultava essere il forte interventismo

¹⁶⁷ L’affermazione necessita di un chiarimento. L’avversione di Oakeshott a una comprensione della politica in termini ideologici non permette di considerarlo un conservatore ‘impegnato’ né tanto meno un ispiratore consapevole della politica di Margaret Thatcher, tuttavia ciò che passa alla storia come thatcherismo presenta elementi che sembrano richiamarsi ad alcuni aspetti trattati da Oakeshott proprio nei saggi politici del dopoguerra. Su questo ultimo punto si veda DEVIGNE (1994), pp. 25-35.

¹⁶⁸ Si veda in proposito il giudizio di COWLING (1980), p. 273, secondo il quale i saggi scritti da Oakeshott in questi anni rappresentarono per il conservatorismo inglese la sua espressione più illustre fino a quel momento.

statale necessario all'opera. Costruire uno stato sociale all'indomani della guerra richiedeva una forte concentrazione di potere, un'ampia pianificazione economica e una considerevole razionalizzazione di tutte le risorse disponibili, a scapito di quella diffusione di conoscenza e potere che pensatori come Hayek avevano dimostrato essere necessaria proprio per garantire la libertà di ogni individuo.

Così Oakeshott prende spunto dai fenomeni politici coevi e inizia a indirizzare il bagaglio della propria riflessione alla comprensione del razionalismo nella sua dimensione epistemologica, politica e morale e del conservatorismo come elemento di contrasto. In questo tentativo la critica al razionalismo e il conservatorismo di Oakeshott procedono di pari passo e si concentrano soprattutto nei saggi che vanno dalla fine degli anni quaranta fino alla fine degli anni cinquanta e che verranno inseriti nell'opera del 1962 *Rationalism in Politics*. Questa serie di articoli si apre con un saggio del 1947 dallo stesso titolo, il cui obiettivo è principalmente quello di dimostrare l'inconsistenza epistemologica del razionalismo e più in particolare di quel 'progetto illuminista' che cerca di giustificare tutto a partire da una ragione umana considerata infallibile, e che dunque può permettersi di rimanere sorda rispetto ad altri fattori determinanti come il pregiudizio, la tradizione, l'autorità, l'uso o la consuetudine. Il tratto principale del razionalista, secondo Oakeshott, è quello di mostrare un atteggiamento riduttivo nei confronti dell'esperienza al fine di imbrigliarla in un insieme di principi astratti e definitivi, utili a controllarne ogni minimo aspetto. La difficoltà che il razionalista incontra nell'accettare di convivere con la transitorietà e la precarietà tipiche della condizione umana, gli impongono infatti di governare costantemente il 'disordine' che potenzialmente può

scaturire dall'imprevedibile e dal cambiamento non guidato. Ecco dunque che il "disegno razionale", ovvero quello sottoposto al tribunale della ragione umana, diventa il mezzo indispensabile per raggiungere il fine: l'ordine.

Si tratta di una posizione le cui conseguenze politiche risultano particolarmente perniciose per la libertà degli individui che si trovano a dover vivere all'interno di quel sistema. Non sorprende, dunque, il fatto che Oakeshott in virtù di questo ragionamento si sia preoccupato di gettare una luce sulle conseguenze disastrose a cui può condurre una posizione filosofica di tipo razionalista. Una posizione che, peraltro, non lo allontanava molto dalle significative critiche mosse da Friedrich von Hayek nei confronti del costruttivismo e del collettivismo, due concetti che egli riteneva fossero direttamente collegati e che considerava espressione di una fede incondizionata nella ragione umana e del suo conseguente abuso.

Le somiglianze tra Oakeshott e Hayek non si fermano soltanto al rifiuto di una concezione dogmatica della ragione, ma proseguono anche sull'interpretazione delle conseguenze politico-economiche di tale approccio, che nel caso di Oakeshott converge in modo particolarmente chiaro in due dei suoi articoli più spiccatamente politici: *Contemporary British Politics*, (1947-'48) e *The Political Economy of Freedom*, (1949)¹⁶⁹. Qui la concentrazione del potere e la pianificazione economica diventano l'obiettivo principale della critica, in quanto strumenti di limitazione della libertà e di tirannia.

Si tratta di due saggi di poco successivi alla celebre opera del 1944 di Hayek, *The Road to Serfdom*, nei quali si riconosce l'importanza della libertà economica come dato imprescindibile

¹⁶⁹ Cfr. OAKESHOTT (1947-'48), pp. 474-90 e (1991), pp. 384-406.

per la libertà individuale nel suo complesso, e dove dunque si affermano concetti facilmente rintracciabili anche nella riflessione di Hayek, ma che tuttavia non esauriscono il paragone tra i due filosofi. Se da una parte, infatti, la premessa filosofica del razionalismo (costruttivismo), per Hayek, pone le basi per la via verso la schiavitù del socialismo e del collettivismo, dall'altra è lo stesso Oakeshott a segnare la distanza tra sé e il filosofo austriaco, allorché critica il carattere ideologico proprio di *The Road to Serfdom*, considerandola un'opera che in questo modo non si discostava dallo stile politico dei razionalisti a cui voleva invece opporsi. Una posizione a prima vista insolita, dal momento che Hayek, come Oakeshott, aveva criticato il costruttivismo come espressione dell'idea che i piani esplicitamente progettati fossero superiori all'ordine spontaneo; che l'errore del costruttivismo fosse riconducibile a Cartesio; che la guerra avesse rafforzato le possibilità per il socialismo, ovvero per un'organizzazione sociale politica ed economica di tipo teleocratico. Ma tale critica risulta più chiara se si tiene conto dell'irriducibile avversione di Oakeshott nei confronti di qualsiasi ideologia, sia essa socialista o liberale, in quanto presupposto di tirannia, ovvero di un fine ultimo rispetto al quale si organizzano e si mobilitano tutte le risorse di una società. A tale proposito vale la pena riportare per intero quanto affermato dallo stesso Oakeshott:

«[...] oggi l'opposizione [al razionalismo] si è trasformata in una ideologia. E' questo, forse, l'aspetto principale di *The Road to Serfdom* – non la forza persuasiva della sua dottrina, ma il fatto che si tratti di una dottrina. Un progetto per resistere al progettare stesso può essere migliore del suo opposto, ma appartiene allo stesso modo di fare politica. E soltanto in una società profondamente contaminata dal razionalismo la

conversione delle tradizionali risorse di opposizione alla tirannia del razionalismo in ideologie autocoscienti potrà essere considerata un rafforzamento di queste stesse risorse»¹⁷⁰.

In effetti, in *The Road to Serfdom* Hayek sostiene la necessità di difendere strenuamente gli ideali della tradizione liberale inglese e americana per «vincere la guerra delle ideologie»¹⁷¹, ma in questo modo, secondo Oakeshott, egli commette l'errore di trasformare e fissare un risultato storico in uno schema ideologico. Ciò spiega perché Hayek – che successivamente, nel criticare l'atteggiamento del conservatorismo, ne individuerà il punto debole proprio nella mancanza di una dottrina¹⁷² – abbia offerto un pensiero più congeniale al neoconservatorismo americano di quanto non abbia potuto fare quello estremamente più scettico di Oakeshott¹⁷³.

Riassumendo, si può dire che, secondo Oakeshott, qualsiasi forma di ideologia o dottrina rappresenta un disegno espressamente 'costruito' nel quale si perdono i dettagli e le sfumature della realtà concreta, ma soprattutto, giustificandone l'adeguatezza e la bontà in base a un criterio esterno e assoluto, esse diventano rigide gabbie di condotta da mantenere e riprodurre fedelmente. E' in questo senso che si comprende perché, per Oakeshott, l'applicazione di un'ideologia conduca necessariamente a un modello di convivenza teleocratico e dunque tirannico.

Il riconoscimento della superiorità dell'ideologia, secondo Oakeshott, è la naturale conseguenza *politica* del razionalismo, la

¹⁷⁰ Cfr. OAKESHOTT (1991), pp. 26-27.

¹⁷¹ Cfr. HAYEK (1944), p. 239.

¹⁷² Cfr. HAYEK (1960), p. 404.

¹⁷³ L'affermazione è di Irving Kristol. In FRANCO (2004), p. 86.

cui la fonte si annida in una particolare dottrina della conoscenza umana, che seppure non possa essere definita una vera e propria teoria della conoscenza, nondimeno fornisce una sorta di base epistemologica per comprenderne gli errori¹⁷⁴. Questa dottrina si caratterizza per la riduzione dell'intera conoscenza umana a "conoscenza tecnica", ignorando il fatto che esiste, invece, un'altrettanto importante e inevitabile forma di conoscenza che Oakeshott chiama "conoscenza pratica". La conoscenza tecnica è quel tipo di conoscenza che si compendia nei libri e che si compone di regole, principi e massime attraverso le quali si apprende – solo in parte – il metodo di una determinata attività umana. In effetti, Un codice giuridico, un libro di cucina o un manuale di navigazione rappresentano soltanto la *forma astratta* di un'attività il cui *contenuto concreto*, invece, si realizza concretamente attraverso l'utilizzo anche della conoscenza pratica, ovvero di quel tipo di conoscenza che si attua per mezzo dell'uso, dell'esercizio dell'attività stessa, e che non dice soltanto quando applicare le regole, ma, ad esempio, anche quando è necessario lasciarsele alle spalle. Se la conoscenza tecnica è necessaria per sapere cosa fare, allorché si sceglie di compiere un'attività, la conoscenza pratica stabilisce il come farla, poiché si tratta di una conoscenza che si esprime in un modo consuetudinario, tradizionale, di fare le cose¹⁷⁵.

L'essenza del razionalismo è dunque data dalla negazione del valore epistemico della conoscenza pratica o tradizionale, dall'idea cioè che la mente umana sia uno strumento neutrale, una *tabula rasa* pronta a formulare verità assolute, prescindendo dalle conoscenze e dalle abilità acquisite con l'esperienza e la trasmissione. Il razionalismo poggia sull'idea della sovranità

¹⁷⁴ Cfr. OAKESHOTT (1991), pp. 11-12.

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 15.

della tecnica e del suo predominio, in quanto strumento di controllo che appaga il bisogno costante di certezza attraverso la ricerca di una soluzione conclusiva e perfetta. Il fatto che Oakeshott si riferisca alla sovranità della tecnica e non a quella della ragione in sé, mostra come egli non sia contrario all'idea che la ragione e il ragionamento siano strumenti indispensabili per l'uomo, ma piuttosto che essa sia utilizzabile esclusivamente come strumento tecnico¹⁷⁶.

Agli occhi del razionalista la conoscenza tecnica fornisce una certezza assoluta, in quanto sembra poggiare su stessa, appare essere costruita su una completa ignoranza, su una mente totalmente vuota, ma questa non è che un assurdo. Anche la conoscenza tecnica maggiormente autofondata (ad esempio quella delle regole di un gioco) presuppone sempre la riformulazione di una conoscenza che esiste già. E' soltanto dimenticando o ignorando il contesto della nostra conoscenza, che una conoscenza tecnica può apparire autofondata e certa¹⁷⁷. Secondo Oakeshott, dunque, il razionalismo poggia sulla fallace convinzione che la mente sia una funzione a priori, separata dal mondo oggettivo, che opera e controlla i fenomeni in modo indipendente secondo schemi razionali premeditati. L'assunto su cui questa corrente si incardina è dato dall'idea che l'attività umana trovi inizio nel potere che ogni uomo ha di ragionare indipendentemente dalla tradizione e dalla pratica che caratterizza, invece, qualsiasi tipo di attività.

¹⁷⁶ Così Oakeshott scrive in una lettera indirizzata a Karl Popper: «When I argue against Rationalism, I do not argue against reason. Rationalism in my sense is thoroughly unreasonable», e continua riferendosi al razionalismo in politica: «[...] Rationalism is the doctrine that nothing else has a place in Politics». La lettera è citata in O'SULLIVAN (2003), p. 134.

¹⁷⁷ Cfr. FRANCO (1990a), p. 111 e OAKESHOTT (1991), p. 14-17.

Ma, come si è avuto modo di vedere nel primo capitolo, la teoria della conoscenza di Oakeshott poggia su presupposti molto diversi, per cui la mente è conoscenza, è attività stessa, è composta interamente da pensieri e, dunque, spogiarla della sensazione o della conoscenza, lascia: «non uno strumento neutrale senza pregiudizi, una pura intelligenza, ma un assoluto niente». L'esperienza, come già affermato in *Experience and its Modes*, è un tutto coerente che solo per necessità di analisi si divide nei concetti di “sperimentare” e “sperimentato”, il rapporto tra i due non è di causa ed effetto, ma di completa e totale interdipendenza¹⁷⁸.

Il razionalismo dunque è convinto che grazie all'utilizzo della mente come strumento incontaminato, forgiabile secondo uno schema di regole codificate in un manuale di 'pronto uso', sia possibile raggiungere ogni fine stabilito aprioristicamente dalla mente stessa. E, di conseguenza, il razionalista si persuade che le azioni degli individui possano essere isolate dal loro contesto e semplificate in un insieme di questioni risolvibili con un *tour de raison*¹⁷⁹. Il suo atteggiamento si identifica completamente con quello di un “ingegnere” la cui mente è controllata attraverso la tecnica più appropriata e la cui prima preoccupazione è quella di distogliere la sua attenzione da tutto ciò che non è direttamente correlato a questa specifica intenzione¹⁸⁰. Questo carattere si traduce, allora, in una disposizione mentale che Oakeshott definisce «scettica» e allo stesso tempo «ottimistica», poiché da una parte il razionalista non crede né ad opinioni né a tradizioni o abitudini ma solo alla ragione, e dall'altra è, però, convinto che

¹⁷⁸ Cfr. OAKESHOTT (1985), p. 9 e (1991), pp. 495-97.

¹⁷⁹ Cfr. OAKESHOTT (1991), p. 7 e TSENG (2003), p. 135.

¹⁸⁰ Cfr. OAKESHOTT (1991), p. 9.

solo quest'ultima abbia il potere di determinare il valore di una cosa, la verità di un'opinione o la conformità di un'azione¹⁸¹.

In altri termini, questa corrente tende a ridurre tutta l'esperienza ad un'unica categoria a guisa di un architetto che ignora l'estetica in favore di considerazioni di natura esclusivamente ergonomica¹⁸². Essa riduce le varie e differenti esperienze in una serie di principi giustificati solo sulla base di fondamenti razionali, disconoscendo l'autorità e l'integrità di quanto è stato seminato nel tempo. L'errore del razionalismo, si potrebbe dire allora, sia quello di ignorare costantemente il *contesto* di qualsiasi azione o attività, di semplificare costantemente la complessità attraverso l'elaborazione di concetti astratti che negano l'idea di evoluzione, sedimentazione o ereditarietà, irrigidendo l'azione stessa. Un errore le cui implicazioni fallaci si riverberano in campo morale e politico e in particolare nella teoria dell'azione che le sottende, per cui la condotta degli uomini sarebbe spiegabile esclusivamente nei termini di un presunto sistema di regole perfette e astratte che la guidano¹⁸³.

La storia, secondo Oakeshott, offre innumerevoli testimonianze di come ciò che sembrava il frutto di disegni astratti e razionali

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 6.

¹⁸² Cfr. GRANT (1990), p. 52.

¹⁸³ Si veda in proposito il celebre aneddoto di Oakeshott sui *bloomers*: pantaloni sopra i quali si indossava una gonna e che furono ideati dalla 'Società per l'Abbigliamento Razionale', in modo da rendere più agevole la bicicletta per le donne. Con l'esempio Oakeshott cerca di dimostrare che questo tipo di pantaloni non furono il risultato di un progetto a priori e avulso dalla realtà concreta – in questo caso sarebbero stati più comodi un paio di *shorts* o di soli pantaloni – ma il frutto di un ragionamento che teneva conto delle consuetudini morali dell'Inghilterra della seconda metà dell' '800. Cfr. OAKESHOTT (1991), p. 101-2. Per una critica sull'argomento si veda LESSNOFF (1999), pp. 125-26.

non sia che l'espressione di sintesi di tradizioni e consuetudini; basti pensare, ad esempio, alla Dichiarazione dei Diritti formulata dai fondatori della costituzione americana: un compendio della tradizione politica inglese, che Locke invece aveva proposto come insieme di principi validi per tutti anziché come il prodotto di una specifica civiltà¹⁸⁴.

Eppure, secondo Oakeshott, la civiltà dell'Europa occidentale si è spesso convinta dell'idea che il razionalismo fosse una vera e propria panacea morale e politica, tanto da impegnarsi nel corso dei secoli in avventure assurde quanto quella di costruire una «torre di Babele» per raggiungere la vetta della perfezione, dimenticando che la condizione dell'uomo si caratterizza perlopiù per la diversità, la fallibilità, la precarietà e l'incertezza. Ma in questo modo, l'uomo non ha fatto altro che andare incontro al proprio degrado: *«à mesure que l'humanité se perfectionne l'homme se dégrade»*, non ha fatto altro che abbracciare l'idea della perfezione e trasformarla nel fine morale "razionalmente concepito" rispetto al quale organizzare la propria vita e quella associata¹⁸⁵.

Così, nel saggio del 1948 *The Tower of Babel* l'idea di Oakeshott è quella di esporre gli errori dell'etica razionalista, in quanto insieme di ideali e precetti che si sostanziano in una vera e propria idolatria foriera della felicità perpetua, che negano in questo modo la vera natura della morale e della sua libertà connaturata. Come nel caso della conoscenza anche la morale si presta ad essere interpretata sia come espressione di principi astratti, immodificabili e autofondati che scaturiscono da una costruzione della ragione, sia come pratica e quindi risultato di

¹⁸⁴ Sulle fonti storiche del razionalismo Franco fa notare un certo approccio semplicistico da parte di Oakeshott. Cfr. Franco (2004), pp. 86-87.

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 466.

una tradizione di consuetudini. Mentre nel primo caso si tratta di una dottrina imposta dall'esterno a cui gli uomini si devono conformare e rispetto alla quale non hanno alcuna possibilità di condizionamento, nel secondo caso essa si pone come il risultato della concreta interazione umana la cui trasmissione ne garantisce il carattere vivente. Si tratta in questo caso di un'abitudine al comportamento morale, di un modo di vivere, di una pratica la cui natura è precipuamente storica.

La concezione della morale come pratica la cui natura è anzitutto storica, è un argomento che Oakeshott affronterà in modo più approfondito in *On Human Conduct*, tuttavia è interessante notare come già a partire dagli anni '40 il problema del conflitto e del pluralismo dei valori siano questioni particolarmente sentite. In *The Tower of Babel*, per esempio, egli sottolinea il fatto che la morale razionalista, o «scientifica», disintegra un modo di vivere, reclama l'universalità dei suoi principi e soffre di continui conflitti tra valori, poiché fondandosi su ideali assoluti è più probabile che il contrasto tra questi sia irrisolvibile e che la soluzione possa essere quella di «cadere nelle mani di censori o ispettori». In questo caso, secondo Oakeshott, la morale intesa come «abitudine a un comportamento morale» avrebbe le stesse possibilità «di un contadino che, cercando di coltivare la propria terra, venisse distratto da accademici e da dirigenti politici» con un risultato simile a quello di «una letteratura in cui la critica letteraria ha usurpato il posto della prosa e della poesia [...] di una vita religiosa in cui il perseguimento di una teologia si offre come alternativa alla pratica della pietà».

Al pari della sovranità della conoscenza tecnica su quella pratica, quando in una civiltà la morale degli ideali soverchia la morale della consuetudine le sue energie vengono sopite e i suoi artefici «non sanno più come comportarsi all'interno dello spazio

pubblico»¹⁸⁶. Per Oakeshott, quindi, al contrario di Strauss, la confusione morale in cui versava 'l'occidente' del novecento non era ascrivibile tanto al relativismo, quanto piuttosto a una errata – perché parziale – concezione della ragione e delle sue implicazioni morali e politiche. Considerare la conoscenza tecnica e, dunque, quella ideologica un sapere autosufficiente, aveva giustificato la follia dei totalitarismi, e, per Oakeshott, la via d'uscita non poteva concludersi nella ricerca di un criterio oggettivo e assoluto, quanto piuttosto nell'infinità delle possibilità che scaturiscono dall'incontro concreto degli individui, i quali nei loro continui adattamenti al cambiamento, offrono soluzioni, altrimenti impensabili, soprattutto in sistemi altamente complessi.

Recuperare la conoscenza pratica e, dunque, un concetto consuetudinario di morale, significa vivere in forma associata, privilegiando un metodo piuttosto che un fine, consapevoli del fatto che la perfezione non è di questo mondo e che purezza morale e intellettuale sono strumenti che aumentano le probabilità di scontro e di conflitto. Pertanto, se è vero che Oakeshott è consapevole del fatto che la morale di una civiltà è il risultato della tensione tra queste due concezioni, è pur vero che nella sua interpretazione uno sbilanciamento a favore della morale consuetudinaria è preferibile, in quanto offre una flessibilità maggiore al sistema e, quindi, al grado di diversità che può accettare.

¹⁸⁶ *Ibid.*, pp. 479 e 481.

3.2. Il conservatorismo

Oakeshott, Strauss e Voegelin¹⁸⁷ sono stati considerati tra i maggiori esponenti del pensiero conservatore anglo-americano del ventesimo secolo, tuttavia appare chiaro che si tratta di tipi di conservatorismo differente, almeno nella misura in cui per Oakeshott l'essere conservatore non si lega al rifiuto della modernità o alla necessità di correggerne gli errori attraverso un recupero del passato. Il conservatorismo di Oakeshott poggia su un *principio di continuità* che utilizza il passato come strumento chiarificatore del presente, come contesto nel quale il presente trova spiegazione in un gioco di collegamenti e rimandi, ma esso non ne è mai l'elemento su cui fondare una 'rigenerazione'. Il conservatorismo di Oakeshott guarda avanti, tenendosi saldo su ciò che esiste, guarda alla modernità con spirito critico, ma non offre come soluzione la via di un ritorno al passato; esso lascia aperto il ventaglio delle opzioni, poiché le grandi conquiste si realizzino «nella nebbia dell'esperienza pratica».

Se, dunque, Strauss – considerato un pensatore particolarmente influente per il neoconservatorismo americano¹⁸⁸ – ha cercato di riaffermare criteri oggettivi (per esempio il diritto naturale), al fine di arginare i pericoli del relativismo a cui aveva condotto la modernità, Oakeshott ha sostenuto un 'conservatorismo scettico', diffidente, cioè, nei confronti di qualsiasi forma di dogmatismo e di conformità a un ideale esterno alla realtà stessa, astratto e assoluto. Come già aveva sostenuto in *Experience and Its Modes* la

¹⁸⁷ Come già era accaduto per Strauss, la critica che Oakeshott muove a Voegelin riguarda l'interpretazione monolitica che egli offre della modernità e più in particolare l'idea che la storia della politica moderna sia la storia dello gnosticismo in politica. Cfr. OAKESHOTT (2004), pp. 229-33.

¹⁸⁸ In effetti, sarà soprattutto Strauss a influenzare i principali esponenti del conservatorismo americano.

verità non è una questione di conformità, ma di coerenza, di rimandi, di collegamenti e di interpretazioni, e in essa vi è una pluralità di modi di concepirla tra loro irriducibili. La conoscenza si realizza all'interno di contesti, di tradizioni, di consuetudini, a partire dalle quali si può cambiare, ma dalle quali non si può prescindere.

Anche il conservatorismo, dunque, al pari della critica al razionalismo è il risultato di un preciso atteggiamento epistemico nel quale lo scetticismo, privando la conoscenza di ogni riferimento assoluto e dogmatico, la ancora al riconoscimento del proprio carattere condizionato e plurale. Si potrebbe sostenere che lo scetticismo di Oakeshott si compone di una *pars destruens* in cui si demolisce il fondazionalismo e di una *pars construens* in cui la tradizione e la consuetudine rappresentano un punto di riferimento interno, senza però acquisire un carattere fondante. In fondo, l'idea elaborata in *Experience and Its Modes*, secondo la quale la conoscenza nasce in un mondo di idee che cerca di rendere sempre più esplicita la sua unità, non fa che sottolineare la natura contestuale di ogni forma di conoscenza. Pertanto, se da una parte l'errore del razionalismo poggia sul mancato riconoscimento di questo aspetto, dall'altra il conservatorismo si offre come atteggiamento mentale, come disposizione inevitabile, attraverso la quale si realizza l'attività del conoscere, poiché essa si basa anzitutto sui concetti di interpretazione, dipendenza, rimando e continuità. Ogni conoscenza, infatti, è il risultato di una conoscenza preesistente e si inserisce all'interno di una sorta di "tradizione del pensiero" il quale non viene riproposto per via imitativa – non vi sarebbe in questo caso nuova conoscenza – ma viene costantemente (ri)adattato e (ri)elaborato.

In questo senso il conservatorismo di Oakeshott offre un duplice ‘servizio’: da una parte si distingue dalle forme di tradizionalismo reazionario e dall’altra evita di scivolare in una forma di relativismo, nella quale avrebbe potuto cadere una volta negato asilo a qualsiasi forma di criterio oggettivo di giustificazione. Se, infatti, «l’iconoclasta» Oakeshott è stato attaccato per aver screditato il razionalismo, ovvero lo strumento più valido per garantire il progresso e il miglioramento della società umana, è altrettanto vero che è proprio nel concetto di “contesto conoscitivo” (di tradizione) che si incontra un ostacolo al relativismo e al soggettivismo, non tanto per il fatto che esso rappresenti un principio immutabile a cui riferirsi, quanto piuttosto per l’idea che tale contesto sia un punto di partenza autorevole, e allo stesso tempo inevitabile, a partire dal quale i cambiamenti non si manifestano come strappi, ma come continue trasformazioni¹⁸⁹.

Come nel caso della critica al razionalismo, anche il conservatorismo resta, tuttavia, un argomento che Oakeshott tratta perlopiù in riferimento alla politica e in contrapposizione alle ideologie e alle dottrine politiche. Da questo punto di vista Oakeshott non si distanzia molto da una certa definizione della tradizione politica del conservatorismo britannico, inteso come atteggiamento pragmatico e anti-ideologico, ostile ai sistemi di pensiero elaborati e incline invece all’utilizzo del buonsenso

¹⁸⁹ Sulla critica all’antirazionalismo di Oakeshott come elemento che prefigura un approccio relativista, si veda CROSSMAN (1951), pp. 60-61. Sul fatto che il pluralismo epistemologico di Oakeshott e il principio di coerenza conducano a posizioni relativistiche, si veda MARSH (2005), p. 260. Infine, per un riferimento diretto da parte di Oakeshott al relativismo e al fatto che l’idea di universale concreto possa essere una soluzione di contrasto ad esso, si veda FRANCO (1990a), p. 127, n. 60.

tipico della 'saggezza' pratica nella risoluzione dei problemi. Secondo questa interpretazione il conservatorismo non sarebbe, quindi, una vera e propria dottrina costruita su un insieme di principi coerenti, ma un atteggiamento mentale che è mutato e si è evoluto nel tempo a seconda delle diverse circostanze¹⁹⁰.

Questa definizione di conservatorismo – che come si è visto non esaurisce il concetto ben più ampio a cui Oakeshott si riferisce utilizzando questo termine – spiega, tuttavia, perché il conservatorismo di Oakeshott sia stato definito 'piccolo' in contrapposizione invece a quello 'grande' di Strauss, o perché Irving Kristol, intellettuale di spicco del neoconservatorismo, abbia rifiutato di pubblicare nel 1956 sulla rivista *Encounter* il saggio di Oakeshott "*On Being Conservative*", nel quale meglio si compendia il conservatorismo dell'autore. In effetti, in questo secondo caso, è il carattere «irrimediabilmente secolare» del conservatorismo di Oakeshott ad essere in contrasto con la mentalità ideologica degli americani, tanto più che è lo stesso autore a sottolineare il fatto che a proposito del conservatorismo si ha molto più da imparare da scettici quali Montaigne, Hume o Hobbes che non da Burke¹⁹¹.

Così, Burke, il principale esponente del conservatorismo, colui a cui si deve la «sostanza filosofica del conservatorismo moderno», seppure abbia punti in comune con Oakeshott – in particolare il concetto di pregiudizio come elemento imprescindibile della conoscenza, la critica al razionalismo, nonché una concezione

¹⁹⁰ Si tratta, secondo Robert Leach di una tra le interpretazioni date del conservatorismo. Non mancano, infatti, critici che hanno visto nel conservatorismo un'ideologia della classe di governo che è mutata in concomitanza con il mutare degli interessi di quest'ultima. Cfr. LEACH (1996), p. 101.

¹⁹¹ In FRANCO (2004), pp. 15-16.

pragmatica della politica e un significato istituzionale della religione¹⁹² – in realtà manca secondo Oakeshott di quel carattere scettico e, quindi, anti-ideologico, che garantirebbe di «essere conservatori nei confronti del governo e radicali rispetto a tutte le altre attività»¹⁹³. Qui Oakeshott vuole sottolineare in modo particolare il fatto che anche il conservatorismo può trasformarsi in una ideologia e rendersi, quindi, pericoloso per la libertà che gli individui possono esprimere nel compiere le proprie attività; ma, allo stesso tempo, egli vuole tratteggiare una concezione della politica come attività di secondo ordine, caratterizzata da un forte approccio pragmatico.

In effetti, Oakeshott non è un cieco difensore della classe di governo e delle sue istituzioni, non vi è alcuna venerazione o provvidenzialismo, al contrario le istituzioni rappresentano un insieme di procedure messe in moto per risolvere i problemi con cui anche il più ‘sonnolento’ dei governi deve confrontarsi di volta in volta. La politica è un mestiere, un’arte che come tutte richiede la capacità di manipolare un insieme di strumenti per raggiungere particolari fini. L’abilità dell’utilizzo proviene da un continuo apprendimento che in politica si traduce nell’essere edotti, nell’acquisire competenze su come far funzionare le istituzioni, il cui valore infine non è che strumentale. Il semplice fatto che determinate istituzioni esistano, non ne garantisce alcuna bontà intrinseca (come per Burke), eppure, essendo il risultato di un lungo accumulo di informazioni ed esperienze sedimentatesi nel tempo, sono le uniche a poterci dare la garanzia (seppure minima) di avere nelle mani uno strumento per potere affrontare la novità. Tutte le capacità sono il frutto di una continua conquista, esse non possono essere create dal

¹⁹² Tali somiglianze vengono messe in luce da NISBET (1986), pp. 19 e 36-84.

¹⁹³ Cfr. OAKESHOTT (1991), p. 435.

nulla, ma solo sviluppate sulla base di quanto abbiamo già appreso. Dunque, le istituzioni non si possono inventare, nessuna rivoluzione ha la possibilità di smantellare completamente quanto esiste già: ogni rivoluzione rappresenta una folle contraddizione evidente nel fatto che ogni volta è seguita da un periodo reazionario, in quanto ben presto ci si accorge che è impossibile governare *ex novo*, tralasciando l'insegnamento del vecchio. E' un'inutile albagia destinata a fallire, poiché l'uomo desidera sempre vivere in una condizione familiare, piuttosto che in una sconosciuta tenebra, l'ignoto fa paura e, dunque, è sempre meglio equipaggiarsi con quanto l'esperienza ci ha fornito.

Ancora una volta in questa posizione 'politica' di Oakeshott si intravedono i presupposti filosofici della sua impostazione idealistica, in base ai quali la mente cerca ininterrottamente di rendere coerente il mondo che la circonda o, parafrasando, tenta di rendere familiare un mondo che è in continuo mutamento.

La definizione di Oakeshott come conservatore con la "c" piccola – a sottolinearne il carattere atipico e il distacco dalla sua espressione più immediatamente partitica – è quindi dovuta ad una difesa della tradizione filosoficamente concepita come disposizione umana, diretta conseguenza del desiderio dell'uomo di vivere in un mondo che gli sia familiare, nonostante la sua mente gli ricordi che si tratta di un mondo inevitabilmente sottoposto al cambiamento¹⁹⁴. Non si tratta,

¹⁹⁴ Cfr. McCLELLAND (1996), pp. 780-83. In particolare l'autore definisce il conservatorismo di Oakeshott come atipico, in quanto non costituisce né una filosofia politica né una teoria politica, ma una disposizione, un'atteggiamento dell'uomo che sceglie il realismo all'illusione, il conosciuto all'ignoto. Al contrario per Crick, Oakeshott rappresenta un tipo di conservatore particolare, il cui scetticismo va oltre quello di un comune conservatore, la cui critica al

quindi, di una venerazione dello *status quo*, ma semplicemente della consapevolezza della natura umana e del fatto che la tradizione rappresenta una precondizione, poiché l'individuo senza di essa non avrebbe appigli o parametri per esprimere se stesso¹⁹⁵. Come più volte si è avuto modo di sottolineare, il conservatorismo di Oakeshott non è l'espressione di una inappellabile difesa del passato: un'utopia quanto quella data dalla difesa esclusiva del futuro; al contrario secondo Oakeshott, è solo nella consapevolezza del presente che può essere affrontato il cambiamento e non perché esso sia connesso in qualche modo all'"antico", né perché sia più ammirevole di qualsiasi altra alternativa, ma semplicemente perché esso ci è familiare, perché in qualche modo gli siamo attaccati¹⁹⁶.

Il concetto di familiarità diventa un elemento importante, in quanto si collega al rifiuto di Oakeshott di ogni ideologia, intesa come espressione di un'utopia. L'obiettivo dell'ideologia è, infatti, quello di estraniarci dalla nostra reale esistenza, dipingendoci un mondo ideale in cui l'uomo si trova veramente 'a casa'. Ma in realtà non si tratta che di un mondo astratto per uomini astratti costretti in un letto di Procuste in cui diversità e libertà non hanno posto¹⁹⁷. L'ideologia infatti è una contraddizione, non solo perché tenta di negare il passato (impossibile da eliminare), ma soprattutto perché nega l'individualità effettiva di ogni uomo, frutto della scelta del

razionalismo è troppo radicale, la cui voce spesso si insinua con toni libertariani e le cui affermazioni ne fanno sì un Tory, ma un Tory troppo acuto per occuparsi solo di politica, cfr. CRICK (1971), pp. 120-34.

¹⁹⁵ Cfr. GRANT (1990), p. 49.

¹⁹⁶ Cfr. OAKESHOTT (1991), p. 408.

¹⁹⁷ E' chiaro l'appello alla conversazione umana come garanzia della sopravvivenza delle diversità superabili solo grazie al confronto e non all'omologazione. Un tema che avvicina Oakeshott al liberalismo.

modo in cui vivere la propria vita secondo le proprie comprensioni e conoscenze. L'ideologia rappresenta in modo emblematico il disastro che si compie, quando la teoria si impone sulla pratica con un ruolo normativo, quando la connaturata indeterminatezza dell'attività politica, priva di fini prestabiliti, viene relegata entro i confini di precetti ideologici¹⁹⁸. In altre parole Oakeshott nell'attaccare le ideologie, e la loro matrice razionalistica, punta il dito contro tutti coloro che credono che per sopravvivere sia necessario credere in un qualche fondamento assoluto.

Probabilmente, è sulla base di questa impostazione che Oakeshott si è sentito più vicino a Montaigne e in particolare a quella riflessione filosofica che, collocandosi in un momento di profondi rivolgimenti nella storia e nella cultura europea della seconda metà del Cinquecento, è stata testimone della crisi dei valori e del sistema di conoscenze scientifiche in auge fino ad allora. Lo scetticismo di Montaigne, infatti, fu il risultato della consapevolezza che il cambiamento non è uno stato provvisorio cui possa succedere un assestamento definitivo, al contrario la mutevolezza si rivela come espressione tipica della condizione umana, impossibilitata a raggiungere verità e certezze definitive. La critica di Montaigne si indirizzava soprattutto alla ragione stoica, fiduciosa nella propria capacità di essere il veicolo della liberazione umana, incapace di accorgersi di essere a sua volta determinata da consuetudini storiche e culturali¹⁹⁹. Si trattava di

¹⁹⁸ Cfr. GRAY (1989), p. 206.

¹⁹⁹ Oltre a queste somiglianze, particolarmente interessante appare l'importanza che, anche per Montaigne, assume la distinzione tra teoria e pratica e la volontà dunque di evitare, attraverso la sua opera, un qualsiasi effetto pratico, lasciando che il suo pensiero resti un "gioco intellettuale" senza alcuna conseguenza, cfr. MONTAIGNE (1580), p. xxiv. Ulteriori riferimenti alle

una critica rivolta all'arroganza della ragione condotta da un punto vista scettico, la quale rifiuta, quindi, qualsiasi forma di razionalismo, fideismo o provvidenzialismo in favore dell'unica conoscenza possibile in un mondo multiforme ed irriducibilmente variegato: quella di noi stessi, della nostra identità, delle nostre radici e della tradizione di cui siamo figli, una conoscenza infine che poggia sull'introspezione²⁰⁰.

In effetti, pur non menzionando Montaigne, Hanna Pitkin mette in evidenza la correlazione tra il significato che il passato, la tradizione e la consuetudine assumono per Hegel, Marx, Nietzsche e Freud e il suo valore per Oakeshott. In entrambi i casi si tratta dell'unica opportunità che abbiamo per capire chi siamo, ovvero l'accettazione della nostra particolare storia, delle nostre concrete circostanze storiche come effettivamente nostre. E' questo il motivo per cui Oakeshott afferma che il nostro punto di partenza non si trova nell'empireo, ma in noi stessi così come siamo. Ed ecco perché la politica richiede la conoscenza profonda del nostro comportamento politico tradizionale, una conoscenza specifica e concreta, «municipale e non universale»²⁰¹. La ragione,

similitudini e differenze tra Montaigne e Oakeshott sono consultabili in COATS (2000), pp. 15-27. Su Montaigne si confrontino le varie affermazioni di Oakeshott, in particolare: «Montaigne has no illusions about human power. Custom in human life is the sovereign; it is a second Nature and no less powerful. And this, so far from being deplorable, is indispensable», cfr. OAKESHOTT (1996), p. 76.

²⁰⁰ «It will be remembered that the brilliant and informal genius of Montaigne had perceived that our most certain knowledge is what we know about ourselves, and had made of this a philosophy of introspection», cfr. OAKESHOTT (1991), p. 239, n. 16.

²⁰¹ Tuttavia Hanna Pitkin sottolinea un'importante differenza tra Oakeshott e gli altri sostenitori dell'autocomprensione, evidente nel diverso valore finale attribuito all'introspezione. Se per Freud essa rappresenta il riscatto liberatorio per potere agire, per Nietzsche è lo strumento per liberare la volontà e

la fede, o qualsiasi altro principio astratto, non possono costituire il fondamento delle nostre azioni, ogni tentativo contrario è destinato a fallire. Ciò vale per la politica come per tutte le attività umane, anche quelle teoretiche, dove in effetti, nell'elaborare i propri teoremi, ogni 'scienziato' o ricercatore parte con un bagaglio di conoscenze e di abilità acquisite attraverso l'esperienza ed ereditate da chi lo ha preceduto. E' dunque impossibile sfuggire alla tradizione, tanto nell'acquisizione di conoscenza quanto nella sua produzione.

Occorre, tuttavia, chiarire il significato che il termine tradizione assume all'interno della riflessione di Oakeshott. Egli stesso nello scegliere successivamente di sostituire a questo termine quello di pratica – in particolare nell'opera *On Human Conduct* – sembra aver voluto evitare tanto i fraintendimenti quanto gli irrigidimenti interpretativi. Tuttavia, a tale proposito l'interpretazione più convincente del significato di tradizione in Oakeshott sembra essere quella data da Paul Franco, secondo il quale tale concetto resta legato a una certa ambiguità dovuta al fatto di essere talvolta inteso come l'insieme delle credenze, delle pratiche e delle istituzioni di un certa società e talaltra di rappresentare un dato insieme di proprietà formali caratteristiche dell'esperienza, della conoscenza o dell'attività umana in generale. Sulla base di questo secondo significato, per Oakeshott, dunque la tradizione rappresenta il modo attraverso

permetterle di creare il futuro ed infine per Marx è il prerequisito per cambiare il mondo, per Oakeshott, al contrario, l'introspezione è coltivata come sostituto, come possibilità di evitare una tale azione di cambiamento: la conoscenza di se stessi implica la possibilità di affrontare la novità, ma non di indurla. Dunque in Oakeshott prevale un orientamento conservatore e individualistico rispetto alla vita, tipico di Montaigne (ma la Pitkin manca di evidenziarlo), cfr. PITKIN (1973), p. 52.

il quale un sistema complesso riesce a mantenersi (a sopravvivere) in una forma integrata²⁰². Si tratta in altre parole di quell'insieme di caratteristiche che allo stesso tempo distinguono i vari sistemi tra loro e garantiscono la loro sopravvivenza, grazie alla loro capacità di permettere un'ampia condivisione in virtù della loro abilità di riadattarsi continuamente senza perdere il loro carattere identificativo.

Strettamente connesso ai concetti di cambiamento e di tradizione è dunque quello di identità, che, per Oakeshott, non rappresenta un'essenza immutabile e astratta, ma piuttosto una «narrazione ininterrotta di contingenze» le quali assumono significato in virtù del loro carattere più o meno familiare, vale qui la pena continuare con le parole dello stesso Oakeshott:

[L'identità] non è una fortezza nella quale ritirarsi, e l'unico modo che abbiamo di difenderla (ovvero di difendere noi stessi) contro la forza ostile del cambiamento si trova nello spazio aperto della nostra esperienza, [...] rimanendo fedeli a qualsiasi familiarità che non sia immediatamente minacciata e assimilando ciò che è nuovo senza diventare irricognoscibili a noi stessi. Quando i Masai furono cacciati dalla loro terra nell'attuale riserva Masai in Kenya, portarono con sé i nomi delle loro colline, delle loro pianure e dei loro fiumi e li attribuirono alle colline, alle pianure e ai fiumi della nuova terra. E' attraverso un simile sotterfugio del conservatorismo che ogni uomo o popolo, costretto a soffrire un cambiamento notevole, evita la vergogna dell'estinzione²⁰³.

Questo concetto di identità, che si potrebbe definire 'aperto', è il presupposto del «sotterfugio conservatore» attraverso il quale

²⁰² Cfr. FRANCO (2004), p. 99-100.

²⁰³ Cfr. OAKESHOTT (1991), p. 410.

l'integrazione si sviluppa per gradi a partire dalla natura familiare di ciò che costituisce la 'novità', ma soprattutto esso mette in evidenza l'aspetto concreto dell'identità, poiché essa si manifesta come risultato storico (in senso narrativo) delle relazioni di incontro e di scambio tra individui, i quali, a loro volta, non sono che il frutto di una narrazione basata sull'apprendimento e sulla comprensione di sé. Come sottolinea John Gray, si tratta di una visione del conservatorismo che riconosce gli esseri umani come «praticanti di una particolare cultura» la cui identità si forma in base a una eredità storica e linguistica precisa ed ereditata, e che si contrappone al carattere universale di tutte quelle ideologie che si fondano, invece, su concetti di identità e di umanità astratti ²⁰⁴.

In effetti, secondo Oakeshott ciò che contraddistingue gli individui è la loro natura *apprensiva*, in quanto essi si formano in un mondo di significati che imparano ad apprendere; non è possibile secondo Oakeshott pensare o sentire qualcosa senza aver imparato lentamente, e spesso in modo sofferto, a pensare quel qualcosa. L'apprendimento è quindi un elemento connaturato all'uomo e ne definisce la sua libertà, poiché è in questo carattere apprensivo, ovvero nella possibilità che egli ha di interpretare, comprendere e sentire, di manifestare cioè la propria intelligenza come scelta di risposte da dare a situazioni comprese, che egli esprime la propria libertà. L'uomo, secondo Oakeshott, non nasce 'umano', ma impara ad esserlo, egli non ha una natura, ma una storia²⁰⁵. La sua libertà è il postulato della sua esistenza e la diversità che ne deriva è priva di ogni riferimento alla natura. In effetti, per Oakeshott la diversità non è tanto un elemento dovuto a differenze naturali o genetiche, né

²⁰⁴ Cfr. GRAY (2007), pp. 158-59.

²⁰⁵ Cfr. OAKESHOTT (1975a), trad. it., pp. 54-56.

può essere ignorata in virtù di una naturale eguaglianza sostantiva, ma piuttosto essa è il risultato delle differenti interpretazioni e dei diversi modi di apprendere degli individui, dei diversi modi che hanno di immaginare, di pensare e di agire. Ogni uomo è una narrazione di vita, un'autorealizzazione storica in cui per natura umana si può intendere soltanto il fatto di essere accomunati dalla condizione di apprendimento e di sapere che in questo impegno non si è valutati in termini di successo o di abilità, ma semplicemente in termini di diversità incommensurabile²⁰⁶.

Naturalmente, l'apprendimento di ciò che siamo non può avvenire al di fuori di una cultura, prescindendo cioè dall'insieme degli apprendimenti che gli uomini di una data civiltà hanno acquisito nel tempo e trasmesso in eredità. Si tratta di un concetto che rimanda a quello di tradizione e che, come in quel caso, si definisce come sistema complesso, come universo aperto e flessibile, come contingenza storica la cui formazione è il risultato di 'conversazioni', attraverso le quali non si cercano risposte assolute o argomenti definitivi, ma piuttosto si colgono inviti a comprendere, ad ascoltare e a riflettere. Vivere una cultura significa in altre parole entrare in contatto con quanto gli uomini di una civiltà sono arrivati a comprendere di sé, e dunque chi nasce in quella stessa cultura non ne è semplicemente condizionato, ma è l'espressione di quella stessa cultura.²⁰⁷

²⁰⁶ Cfr. OAKESHOTT (2001), pp. 5-6.

²⁰⁷ *Ibidem*, pp. 16-17. E' interessante notare a proposito del concetto di apprendimento in Oakeshott il fatto che si sia aperto uno studio all'interno del cognitivismo, in particolare da parte di Leslie Marsh. Inoltre possibili collegamenti con l'opera di NORTH (2005) potrebbero risultare stimolanti.

In sostanza per Oakeshott tanto la tradizione, quanto la cultura, intesa come insieme complessivo di pratiche, rappresentano un particolare modo di vivere che sorge dalla libera interpretazione, immaginazione e comprensione messe in atto da un insieme di individui, da un popolo. Ma se è vero che la tradizione è anche quel modo attraverso il quale un sistema complesso si tiene insieme grazie alla sua capacità di rinnovamento e in virtù della sua abilità nel lasciare che la libertà degli individui possa esprimersi nella misura maggiore possibile, allora si capisce perché Oakeshott intraveda nel liberalismo, e più in particolare nella sua versione classica, una tradizione in questo senso, mentre neghi al razionalismo questo stesso carattere, in quanto estrema riduzione di complessità imposta dall'esterno. In altre parole, secondo Oakeshott, la tradizione liberale classica, così come si è affermata in Gran Bretagna, è preferibile al razionalismo, perché meglio si conforma alla libertà degli individui: naturalmente, ciò vale fin tanto che questa stessa tradizione si esprime come un *metodo* (modo di vivere) e non come un *fine* (ideologia). Una convinzione che nel tempo verrà affrontata da Oakeshott, ponendo l'accento più sull'individualità che sulla tradizione, in particolar modo quando con *On Human Conduct* elaborerà un concetto filosofico di libertà.

3.3. La concezione politica

Nei saggi *Contemporary British Politics* del 1947-'48 e *The Political Economy of Freedom* del 1949, Oakeshott comincia a delineare un concetto di libertà più immediatamente legato alla sua

dimensione storico-politica. Più in particolare egli sostiene un'idea di libertà direttamente collegata alla diffusione del potere e in contrapposizione alla concezione politico-sociale dei socialisti che vedono nel governo lo strumento per realizzare una società centralmente pianificata in cui ogni individuo è considerato un impiegato al suo servizio. Lo stupore, che Oakeshott mostra nei confronti del dispotismo tirannico tipico dell'approccio socialista, si spiega a suo modo di vedere per la vasta e diffusa confusione emotiva e intellettuale creatasi intorno al concetto di libertà. Per Oakeshott i socialisti sono responsabili, infatti, di aver sostituito alla libertà l'offerta di sicurezza e di prosperità²⁰⁸.

In *The Political Economy of Freedom* Oakeshott definisce la libertà come un concreto modo di vivere, una prassi acquisita nel tempo, piuttosto che un concetto astratto. Essa, infatti, come si è avuto modo di sottolineare, si concretizza nella scelta contingente che si compie tra i molteplici modi che abbiamo di rispondere alle diverse situazioni, ovvero esprime la capacità di ognuno di comprendere il mondo con linguaggi, modi e maniere differenti. In questo saggio, tuttavia, l'indagine di Oakeshott si rivolge prevalentemente alla definizione di quale sia l'organizzazione economica e politica più idonea a garantire la libertà, e dunque a favorire la propalazione del potere²⁰⁹. In termini economici tale garanzia presuppone la presenza della

²⁰⁸ Cfr. OAKESHOTT (1947-'48), pp. 482-85.

²⁰⁹ «[Freedom] springs neither from the separation of church and state, nor from the Rule of Law, nor from private property, [...], but from what each signifies and represents, namely, the absence from our society of overwhelming concentrations of power. This is the most general condition of our freedom, so general that all other conditions may be seen to be comprised within it», cfr. OAKESHOTT (1991), p. 388.

proprietà privata, in quanto unica istituzione in grado di favorire la più estesa diffusione del potere. In realtà, qui, l'aspetto rilevante è dato dal fatto che ancora una volta Oakeshott non utilizza criteri oggettivi e assoluti, come ad esempio il concetto di legge naturale, per giustificare la proprietà privata e fondare il diritto ad essa collegato, ma più semplicemente egli cerca di metterne in luce il carattere 'necessario', in quanto unico mezzo in grado di opporsi a qualsiasi genere di monopolio e di concentrazione del potere. La proprietà privata, in altre parole, è l'unico mezzo che una società ha per promuovere la libertà, nella forma di una libera concorrenza, intesa non tanto come competizione priva di regole, che grazie ad una mano invisibile trova il suo equilibrio, quanto piuttosto il risultato della continua applicazione al mercato di norme che ne permettono la realizzazione e la conservazione.

La difesa della proprietà privata – e qui sono moltissime le somiglianze con l'impostazione di Hayek nonostante Oakeshott gli rimproveri di cadere nella difesa di una «etica della produttività» dimentica dell'importanza per una società della morale e della politica – è per Oakeshott un caposaldo della «società libertaria» e della sua sopravvivenza nei confronti della minaccia del collettivismo e del sindacalismo: due forme di organizzazione economica che per garantire la propria esistenza devono assicurarsi un accentramento di potere continuo e crescente. Da una parte il collettivismo, infatti, imponendo un modello di società *teleocratico* in cui tutte le forze sono dirette alla realizzazione di un unico scopo, ha bisogno di estinguere ogni forma di opposizione, in quanto ostacolo alla realizzazione dello stesso. Quindi, tanto dal punto di vista politico quanto da quello economico è chiaro che la competizione rappresenta una dispersione per un governo il cui fine si sostanzia nella necessità

di tenere tutto sotto controllo. Il sindacalismo, al contrario, rappresenta una forma organizzativa all'interno della società, finalizzata a promuovere una situazione di perenne "guerra civile" tra poteri organizzati che seppure indebolisce il governo, rappresenta una concentrazione di potere alternativa che distrugge la libera concorrenza nel mercato a discapito del 'consumatore'. E' interessante notare, infatti, che anche per Oakeshott, la lotta economica e sociale non si esprime nella contrapposizione tra capitale e lavoro, ma tra produttore (azienda, lavoratore organizzati monopolisticamente) e consumatore (cittadino).

E' di fronte a queste minacce che la società libertaria deve difendersi attraverso il sistema giuridico, il che non significa un'interferenza per mezzo di operazioni di controllo della concorrenza, ma semplicemente una sua regolazione in modo che essa sia sempre garantita²¹⁰. In effetti, per Oakeshott, la legge assume nella vita pratica un ruolo primario che mira anzitutto a realizzare la precondizione della nostra esistenza, ovvero quell'ordine all'interno del quale possiamo essere effettivamente liberi. Ed è ancora la legge, o meglio il suo 'governo' ad offrire la soluzione al problema della concentrazione del potere. Il *Rule of Law*, così come si è affermato nella tradizione britannica, infatti:

implica un'associazione tra passato e presente e tra governanti e governati che non lascia spazio all'arbitrarietà; incoraggia una tradizione di moderazione e di resistenza contro la crescita di pericolose assemblee di potere molto più efficace di ogni altro assalto violento; controlla efficacemente, ma senza interrompere il grande flusso assertivo di attività; dà una pratica definizione del tipo di servizio limitato, ma necessario, che ci si può

²¹⁰ Si parla infatti di Politica Economica. Cfr. OAKESHOTT (1991), pp. 398-403.

aspettare dal governo, trattenendoci da vane e pericolose aspettative e queste da ambizioni fallimentari.²¹¹

Il *Rule of Law* rappresenta, secondo Oakeshott, l'unico metodo di governare capace di favorire l'integrazione sociale, assicurando allo stesso tempo la forma più economica di utilizzo del potere a garanzia della sua più ampia diffusione. In questo senso il *Rule of Law* rappresenta una vera e propria tradizione nel senso precedentemente descritto, poiché è in grado di realizzare l'ordine e la coesistenza pacifica tra i diversi interessi, rispettando la varietà e molteplicità delle attività degli individui attraverso la garanzia della dispersione del potere. La società che si afferma come espressione del *Rule of Law* è una società in cui il *principio di continuità* (ovvero la dispersione del potere tra passato, presente e futuro) e il *principio del consenso* (la diffusione del potere tra i differenti interessi legittimi del presente) permettono di conciliare la libertà con il più ampio grado di integrazione²¹². Ovvero è una società che si evolve per trasformazione e non per rottura, attraverso un approccio da parte della politica pragmatico e non razionalistico-ideologico. Di fronte alla molteplicità di opinioni, alla diversità e varietà di attività e comportamenti individuali, la politica, per Oakeshott, dovendo garantire la massima libertà per ognuno, non può che tradursi in un luogo di confronto e di proposizione di soluzioni, atte a garantire la realizzazione delle proprie aspettative, preservando gli individui il più possibile dalla frustrazione²¹³. In questa condizione l'attività di governo è paragonabile a quella dell'arbitro di una partita: egli è custode delle regole del gioco e

²¹¹ Cfr. OAKESHOTT (1996), pp. 88-89.

²¹² Cfr. OAKESHOTT (1991), p. 396.

²¹³ *Ibidem*, p. 424.

le applica nell'interesse del corretto svolgimento della partita. Tuttavia, il ruolo del governo, lungi dall'essere neutrale, si concretizza in un' azione positiva che mira a risolvere i conflitti generati dalle varie e diverse credenze ed attività degli individui, non tanto arbitrando i singoli casi, quanto piuttosto producendo e rinforzando le regole generali di condotta. Pertanto, l'attività di governo non è contraddistinta da un atteggiamento passivo, reazionario o ideologico, bensì propositivo nei confronti di un mondo costantemente soggetto al cambiamento, nel quale la mutevolezza inerente alla condizione umana reclama continui aggiustamenti e modifiche al fine di (ri)allineare le regole di condotta alle nuove situazioni²¹⁴. Il tipo di cambiamento che la politica si trova ad affrontare non è mai radicale e sovversivo, ma si pone come miglioramento, correzione di una circostanza che lo implica, per cui: «una modifica delle regole deve sempre riflettere e mai imporre un cambiamento nelle attività e nelle credenze di coloro che sono soggetti ad esse, e non deve mai essere [...] così grande da distruggere l'*ensemble*»²¹⁵.

In altri termini, per Oakeshott, ogni cambiamento va affrontato secondo quanto suggeriscono la tradizione, la familiarità e l'esperienza. La politica, come ogni altra attività, poggia su una tradizione flessibile di comportamento già esistente, e il suo compito è quello di esplorare e perseguire quanto è implicato da questa stessa tradizione. Si tratta di una tradizione pratica, unica e complessa: una "creatura multi-vocale" composta da credenze diverse – che spingono in direzioni differenti o che competono tra loro – e dotata di una propria identità. Così nella sua celebre definizione la politica è vista come "*the pursuit of intimations*", ovvero il perseguimento di quello che la tradizione ci indica di

²¹⁴ *Ibid.*, pp. 428-29.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 431.

fare secondo i suoi stessi suggerimenti rispetto ad un tutto complesso in cui, non potendosi rivelare un singolo ed inequivocabile principio di interpretazione, non resta che cogliere le più intime e molteplici sfaccettature che essa ci rammenta²¹⁶.

Sul concetto di *intimations* è possibile riconoscere quel carattere esoterico del linguaggio che spesso la critica ha attribuito ad Oakeshott, e tuttavia esso è forse il risultato della volontà-necessità di esprimere la politica come attività limitata, attenta e penetrante, un'attività di second'ordine che agisce "in seconda istanza" sospinta dagli eventi, ma che mai si prefigge di crearne di nuovi. Ogni novità è il frutto di un cambiamento già implicito nelle circostanze storiche che lo determinano, e nei confronti del quale la politica interviene per aiutare a riconoscerlo, perché giunto il momento di suggellarlo o di aggiustarlo nel rispetto della continuità, ovvero di quella coerenza che necessariamente si deve creare tra il tutto (l'intera tradizione) e una sua parte. L'esempio più incisivo a questo proposito è dato, secondo Oakeshott, dalla conquista del diritto di voto per le donne: uno status giuridico nuovo attribuito più spesso a concetti quali "diritto naturale" o "giustizia" ed espressione, invece, di un'emancipazione che le donne avevano già ottenuto in altri campi. Un affrancamento generale che strideva ormai con la mancanza del diritto a votare, un'incoerenza che invocava un rimedio attraverso un suo necessario riconoscimento. Dunque, alla politica il compito di leggere in profondità la complessità di una situazione che di per sé invocava già un cambiamento²¹⁷.

In effetti l'attività politica descritta da Oakeshott, va al di là delle fredde deduzioni, delle astratte dimostrazioni o delle sterili

²¹⁶ *Ibid.*, pp. 66-69.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 57.

spiegazioni, per impegnarsi piuttosto in valutazioni, compensazioni e confronti tra le diverse considerazioni fatte su situazioni contingenti alla stregua di quel che accade all'interno di una conversazione in cui ognuno ha da dire la sua, senza volere imporre forzatamente le proprie ragioni. L'immagine della conversazione non solo evoca la complessità della realtà politica, ma soprattutto ne sottolinea il carattere flessibile, aperto e penetrante, in quanto essa deve necessariamente oltrepassare il velo della superficialità per poter cogliere il significato più intimo di ogni situazione rispetto all'integrità del tutto. L'attività politica ha dunque un compito difficile, seppure limitato, in quanto mira a favorire l'integrità sociale non con la via più breve dell'imposizione di un obiettivo finale e comune verso cui tutte le energie devono dirigersi, ma attraverso la comprensione della complessità sociale e il conseguente tentativo di favorirla all'interno di un ordine che chiede continuamente di essere ristabilito. Il mondo è soggetto al costante mutamento e l'impegno della politica si concentra sul tentativo di ricostituire nuovi equilibri tra passato, presente e futuro, tra quanto esiste già e quanto deve essere cambiato, ispirandosi ad un atteggiamento di moderazione che ne promuova la *continuità*²¹⁸. La moderazione è per Oakeshott il principio che guida la politica dello scetticismo e, riprendendo il titolo di un'opera del marchese di Halifax – *The Character of a Trimmer* – egli paragona l'attività politica a quello di un marinaio che dispone il suo peso in modo da tenere la barca ben bilanciata, cercando di evitare gli estremi, poiché sa che: «c'è un tempo per ogni cosa e ogni cosa ha il suo tempo» e questa sua attesa non è lasciata alla provvidenza, ma alla valutazione empirica²¹⁹.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 396.

²¹⁹ Cfr. OAKESHOTT (1996), p. 123.

Nell'attività politica, dunque, gli uomini navigano un mare sconfinato e senza fine; non vi è né porto né destinazione stabilita. L'impresa consiste nel mantenersi a galla senza squilibrare la nave; il mare è insieme amico e nemico, e l'arte della navigazione consiste nell'utilizzare le risorse di una maniera tradizionale di comportamento al fine di trasformare in alleata ogni circostanza ostile.

Appare ora chiaro quanto anche la visione politica di Oakeshott sia intrisa di un conservatorismo che va al di là della sola teoria politica, abbracciando un intero modo di essere, un tratto caratteriale, una disposizione con la quale si affronta l'intera esistenza. Lo scetticismo nei confronti di verità assolute, di certezze infallibili, portano a preferire una politica conservatrice sbrigliata da ambizioni velleitarie e sogni razionalistici, contraria ai grandi sacrifici e agli atti eroici e incline, invece, a un atteggiamento pragmatico ed empirico che tenga conto più dell'essere che del dover essere astratto ed universale.

Il conservatorismo politico di Oakeshott non ha fondamenti metafisici, morali o religiosi, ma semplicemente è il frutto di una valutazione, di un ragionamento la cui conclusione porta a riconoscere che la capacità per ogni individuo di realizzarsi è data dalla possibilità di scegliere la propria strada tra molteplici possibilità. Quando l'infallibile non esiste, l'unico modo per permettere questa realizzazione sembra quella di limitare l'attività politica a custodire e rinforzare le regole del gioco.

In proposito, è possibile concordare con quanti hanno sostenuto che Oakeshott può permettersi di essere conservatore solo perché fa riferimento ad una tradizione in cui i principi liberali si sono affermati definitivamente, eppure non si può tralasciare il fatto che la libertà per Oakeshott sia un aspetto primario inerente

all'esistenza, aspetto già implicito nel concetto epistemico di modalità sviluppato in *Experience and its Modes*.

In effetti, sull'interpretazione del pensiero politico di Oakeshott la critica sembra essersi divisa su due posizioni che sporadicamente ritrovano un punto di contatto. E' indubbio che in Oakeshott lo scetticismo giochi un ruolo fondamentale nel definire un atteggiamento politico conservatore, ma è questo stesso scetticismo a spingere il suo pensiero su posizioni liberali se per queste intendiamo soprattutto l'idea che l'individuo possa realizzarsi attraverso la garanzia di due condizioni fondamentali: la diffusione del potere sia in campo politico che economico²²⁰.

Alla luce di questa affermazione il contributo di Oakeshott al pensiero politico contemporaneo è dunque più apprezzabile se colto nella sua completezza come espressione di un "conservatorismo liberale" che certamente affonda le sue radici nella tradizione culturale e politica inglese, ma che non manca di oltrepassarne i confini. A questo proposito la definizione di Sergio Romano sul significato di liberale conservatore (come lui stesso si riconosce) potrebbe, allora, valere anche per Oakeshott:

[...] il conservatore liberale è generalmente prudente e scettico. [...] ha una mentalità storica, fondata sulla convinzione che la realtà riserva più sorprese di quante l'intelligenza umana non riesca a immaginare. [...] sa che la vita è un sentiero stretto fra gli irrefrenabili interessi dei singoli e la brutalità delle masse²²¹.

²²⁰ Sulla difficoltà di dare un significato univoco al termine liberalismo e la conseguente necessità di fare ordine tra tutte le sue manifestazioni si veda CUBEDDU (1997). In particolare sui tratti distintivi che accomunano la «galassia del liberalismo», si veda p. 101.

²²¹ Cfr. ROMANO (2002), p. 53.

Capitolo IV

Il modello di «associazione civile»

4.1. Libertà, morale e religione

On Human Conduct rappresenta senza dubbio l'opera maggiore di Oakeshott, quasi che tutta la sua carriera intellettuale sia stata un viaggio le cui comprensioni trovano finalmente sistemazione in un album dei ricordi che tuttavia offre spunti di riflessione per nuove avventure.

L'importanza dell'opera, che alcuni²²² non hanno esitato a paragonare ai capolavori dei più grandi filosofi di tutti i tempi, è testimoniata dalla maggiore diffusione che ha avuto rispetto alle altre (in Italia, ad esempio, è l'unico libro di Oakeshott tradotto) e dal fatto che, coloro che si sono interessati al pensiero di Oakeshott, si siano concentrati perlopiù su questo saggio, considerandolo l'epitome di tutta la sua filosofia politica. Ai fini del presente lavoro, tuttavia, l'analisi dell'opera diventa centrale, in quanto qui Oakeshott elabora il proprio modello di associazione civile.

²²² Cfr. NARDIN (2001), p. 235. Non mancarono, tuttavia, soprattutto nei primi anni successivi alla pubblicazione, critiche negative nelle quali si accusava l'opera di essere troppo astratta ed elusiva, perché priva di chiare conclusioni normative. In FRANCO (2004), p. 145.

Per molti aspetti la struttura dell'opera sottolinea il continuo interesse di Oakeshott per due tipi di conoscenza: la filosofia e la storia. Queste due forme di teorizzazione sono, infatti, le uniche che permettono di comprendere l'individuo in quanto espressione di una coscienza riflessiva, ovvero intelligente. Il comune denominatore è rappresentato dall'uomo e, in particolare, dai modi di associazione che può stabilire con gli altri nel rispetto dei postulati che stanno alla base della sua condotta: primo tra tutti la libertà. Così, nel primo capitolo dell'opera Oakeshott si interroga sulla condotta umana e sui caratteri che la contraddistinguono, mentre nel secondo sul modo più confacente di associazione tra individui liberi, identificato nell' «associazione civile» e definito come carattere ideale opposto a quello di «associazione di impresa». Tuttavia, questi due tipi di associazione hanno trovato un'espressione storica che ha visto inquinare le loro caratteristiche ideali dalle circostanze e dal contesto contingente in cui si sono attuate. Esse si sono rivelate come gli estremi di una tensione all'interno della quale si è affermato lo Stato moderno ed il suo conseguente carattere ambivalente. E' questo l'argomento del terzo capitolo più marcatamente storico, capace di fornire una conoscenza dello Stato moderno, compreso come *eventum*²²³ («l'esito contingente delle scelte e degli incontri di determinati agenti»²²⁴) attraverso lo specchio della condizione civile ideale definita da Oakeshott *civitas*.

²²³ Sull'uso del termine *eventum* Cotellessa fa notare che il genere neutro si sostituisce al precedente utilizzo del maschile *eventus* a sottolineare la precisa connotazione linguistica che Oakeshott vuole mettere in luce, cfr. COTELLESA (1999), p. 29, n. 33.

²²⁴ Cfr OAKESHOTT (1975a), trad. it., p. 131.

In *On Human Conduct* sono soprattutto i temi di *Experience and its Modes* a tornare. La conoscenza filosofica (ora definita come teorizzazione) – con un linguaggio rinnovato – si concentra adesso sulla condotta umana, si interroga sui suoi postulati, per comprenderla come incontro di agenti intelligenti le cui azioni sono spiegabili attraverso la storia, in quanto conoscenza capace di coglierne e rivelarne la contingenza. Teorizzare la condotta umana e l'associazione civile significa stabilirne i termini ideali, definendole come "identità ideali": «astratte dalle contingenze e dalle ambiguità degli accadimenti effettivi del mondo»²²⁵. E, tuttavia, comprendere questi stessi fenomeni nella loro attuazione reale, significa risalire alle particolari determinazioni storiche che in concreto rendono spuria la loro identità ideale.

Come sottolinea Terry Nardin, «la teorizzazione della condotta umana rappresenta per Oakeshott il primo passo nello sforzo filosofico di comprendere l'ordine politico e di rispondere ad una delle domande fondamentali che la filosofia politica si è sempre posta: come possono gli esseri umani stabilire relazioni all'interno di un ordine che pur costringendo la loro condotta rispetti la loro individualità?»²²⁶. Per Oakeshott, rispondere al quesito significa anzitutto partire dalla definizione dell'azione umana, la quale si esplica come comprensione (*sub specie voluntatis*) che ciascuno possiede di se stesso sulla base delle circostanze contingenti in cui si trova a dover operare. Il soggettivismo estremo che può sembrare scaturirne, è qui superato da Oakeshott per il fatto che l'impegno dell'individuo che agisce è dato da una comprensione e non da un semplice percepire, ovvero è il risultato dello sforzo che si attua per raggiungere una conclusione coerente all'interno di un mondo di

²²⁵ *Ibidem.*, p. 134.

²²⁶ Cfr. NARDIN (2001), p. 183.

idee già esistente – in quanto frutto di comprensioni precedenti – e dunque in questo senso oggettivo. La conclusione a cui si perviene, quindi, può essere messa in discussione o fraintesa, ma non per questo può cessare di essere oggettiva²²⁷. E' in questo modo che Oakeshott riesce a liberare la condotta umana da interpretazioni legate a concetti quali l'egoismo o la pura autogratificazione istintiva.

Come si è accennato nel capitolo precedente, la libertà intrinseca all'azione umana è data, infatti, dal suo essere un'espressione di intelligenza in cui ogni individuo può scegliere perché comprende, perché è una coscienza riflessiva che attraverso la conoscenza comprende le diverse alternative che gli si offrono²²⁸. Il concetto di libertà che Oakeshott sviluppa non è, quindi, legato alla capacità dell'uomo di alterare le situazioni in virtù delle proprie azioni o di una volontà incondizionata, ma al fatto che egli è in grado di trasformare i suoi *pragmata* in «alternative immaginate» – e che come tali possono essere infinite – a partire dalle quali compirà le sue scelte. Di conseguenza, la libertà non si identifica con una “autosufficienza sostantiva” dell'individuo, ma con un'attività quotidiana in cui ogni individuo è ciò che comprende di essere, è ciò che realizza per se stesso attraverso le proprie scelte di azioni e affermazioni in situazioni comprese. L'individuo, e la libertà che lo contraddistingue, sono, quindi, un'espressione contingente, a sottolineare l'impossibilità di

²²⁷ Secondo Oakeshott infatti: «l' 'oggettività' non è un attributo della comprensione corretta, è un attributo della comprensione distinta dalla mera 'sensazione'», *ibidem*, p. 68. Nello stesso modo Oakeshott si era espresso in *Experience and Its Modes*, allorché distingueva le opinioni e le intuizioni dalla conoscenza pratica. Cfr. OAKESHOTT (1985), pp. 253-56.

²²⁸ A proposito del carattere intrinsecamente libero della condotta, Lessnoff ha sostenuto che esso debba considerarsi l'aspetto fondamentale per riconoscere *On Human Conduct* un capolavoro liberale, si veda LESSNOFF (1999), p. 132.

sbrigliare l'uomo dalla sua contingenza e dal fatto che la sua libertà è la manifestazione della propria capacità di riflettere su questa per scegliere come affrontarla.

Una volta stabilito il carattere principale della condotta, si può allora considerare il suo estrinsecarsi come azione che mira al soddisfacimento delle proprie aspettative all'interno di una condizione transazionale con altri individui. Le azioni dell'uomo trovano spunto e significato nella ricerca di soddisfazioni che, in quanto generate da coscienze riflessive, non hanno un carattere naturale o istintivo, ma sono l'espressione della volontà di modificare una situazione compresa al momento come inaccettabile. La soddisfazione di un'azione in questo caso si manifesta come tentativo di realizzare fini sostantivi e concreti che l'inaccettabilità implica di per sé. Tali fini, infatti, non possono trovare una conclusione ultima in un concetto astratto e definitivo sulla base di una pretesa soddisfazione misurabile ed omogenea, in quanto si negherebbe il carattere contingente e comprensibile di ogni situazione. Quel che, infatti, si cerca e si vuole attraverso le nostre azioni non è, ad esempio, la 'felicità' in senso astratto, ma la sua declinazione concreta, ad esempio: «oziare ad Avignone o sentir cantare Caruso». Il che non significa che le azioni siano «semplici particolari», ma soltanto che un supposto 'fine' sostantivo comune a tutte le condotte umane può riferirsi esclusivamente al carattere formale delle azioni, ovvero al loro carattere ideale²²⁹.

Il carattere intelligente dell'azione umana svincolato da un concetto di volontà libera o di sentimento permette, inoltre, di comprendere la condotta non solo in termini 'egoistici' come cura esclusiva dei propri interessi, ma anche nella sua

²²⁹ Cfr. OAKESHOTT (1975a), trad. it., pp. 69-71.

dimensione 'altruistica', in quanto la comprensione della propria situazione può suggerire anche la scelta di un'azione in cui i bisogni da soddisfare siano quelli di un'altra persona. Vale la pena a questo proposito riportare le parole di Oakeshott:

«Gli agenti sono legati l'uno a l'altro in termini di comprensioni, non nei termini della somiglianza dei loro caratteri genetici o delle loro organizzazioni neurofisiologiche o di supposti «istinti» gregari; essi possono prendersi cura l'uno dell'altro perché possono pensarsi l'un l'altro. Il mito dell'agente necessariamente egocentrico è una negazione della qualità di agente»²³⁰.

In generale, quindi, la condotta umana, secondo Oakeshott, si compie attraverso la realizzazione delle proprie aspettative così come scaturiscono dalla comprensione delle situazioni in cui ci si viene a trovare e la felicità, lungi dall'essere un fine sostantivo, non è altro che: «il non essere frustrato in questo impegno»²³¹.

Come già accennato, la condotta si realizza all'interno di un contesto transazionale in cui l'individuo vede la soddisfazione dei propri desideri correlata non solo alla comprensione della sua situazione contingente, ma anche alle risposte contingenti degli altri. Pertanto, ogni agente sarà indotto a trovare un accordo su un futuro immaginato composto dalle azioni e le scelte di altri agenti. E' in questo senso che si attua la condotta *inter homines*, una condotta che si manifesta come rapporto compreso, intrattenuto in virtù di questa stessa comprensione e regolato dal riconoscimento di condizioni prescritte per compiere prestazioni e scelte sostantive, che tuttavia non vengono determinate da queste stesse condizioni.

²³⁰ *Ibidem*, p. 69.

²³¹ *Ibid.*, p. 71

L'insieme delle prescrizioni da osservare nell'agire definiscono una *pratica*²³²: il legame che si stabilisce tra gli individui quando esplicano la loro condotta, il contesto condizionale e mai definitivo all'interno del quale si agisce. Una *pratica*, dunque, consiste nel complesso di considerazioni, modi, usi, costumi, massime, principi o regole che governano o qualificano in modo 'avverbiale' le azioni umane e le relazioni. Le *pratiche* possono essere molteplici e diverse: possono riguardare relazioni tra persone, determinandole come amici, vicini o cittadini, possono concernere precisi modi di vivere come l'*apatheia* degli stoici o la 'cavalleria' del medioevo o, ancora, possono implicare specifici modi di condurre la ricerca sia scientifica, storica o filosofica; ma quello che tutte queste *pratiche* hanno in comune è il fatto di specificare condizioni procedurali o avverbiali da sottoscrivere al momento di agire²³³. Esse hanno un carattere generico – definito dalla mancanza di prescrizioni sostantive o comandi specifici – il quale non compromette la libertà dell'azione che si realizza concretamente nelle scelte di natura sostantiva. La sottoscrizione delle condizioni stabilite da una *pratica*, infatti, non è che una delle parti che compongono l'azione, la quale si completa all'atto di una scelta sostantiva. Si vedrà in seguito come questi argomenti risulteranno di particolare importanza nella

²³² Il concetto di pratica non può non ricordare l'idea di tradizione, intesa come accumulo di conoscenza pratica nello svolgere una qualsiasi attività, sviluppata in *Rationalism in Politics*, nonostante lo stesso Oakeshott affermi la volontà di sostituire il primo termine al secondo forse per superare una visione della tradizione convenzionalmente associata ad un'idea di passato ancestrale. E' probabile che la scelta risponda quindi all'esigenza di utilizzare un termine più idoneo al ragionamento filosofico, lasciando da parte ogni possibile collegamento con quello storico. Cfr. OAKESHOTT (1976), p. 364 FRANCO (1990a), p. 171, n. 37, NARDIN (2001), p. 28 e O'SULLIVAN (2003), p. 176.

²³³ Cfr. OAKESHOTT (1975a), trad. it., pp. 72-74.

definizione dell' "associazione civile" come associazione morale capace di preservare la libertà dell'individuo.

In sostanza: «la condotta *inter homines* è [...] costituita da agenti [...] legati reciprocamente nei termini di una molteplicità di pratiche, ciascuna composta di considerazioni da osservare nel scegliere e nel fare, e ciascuna costituente uno specifico rapporto formale tra i partecipanti»²³⁴. Tra queste *pratiche*, Oakeshott individua oltre all'educazione – intesa come contesto all'interno del quale gli agenti emergono come persone storiche attraverso una transazione tra generazioni – le *pratiche* più importanti nei cui termini gli agenti sono durevolmente legati tra loro, ovvero il linguaggio e la morale. In particolare, è la condotta morale ad essere il fulcro della discussione. Considerata l'*ars artium* della condotta, la pratica di tutte le pratiche, l'insieme delle condizioni il cui carattere assolutamente generico ha determinato il suo nome altrettanto fumoso – moralità, *mos* – la moralità è, per Oakeshott, una *pratica* priva di un obiettivo estrinseco, è una procedura non strumentale in cui può esplicarsi una condotta buona o cattiva in riferimento all'osservanza delle condizioni sottoscritte, ma mai rispetto agli esiti delle prestazioni. Mancando il riferimento all'imposizione di un esito da raggiungere, il rapporto morale non può essere confuso con un'associazione costituita per raggiungere un obiettivo²³⁵. La pratica morale è completamente estranea al raggiungimento di obiettivi sostantivi. Anche laddove questi obiettivi sono considerati universali, la morale, nondimeno, si configura esclusivamente come un terreno comune su cui agire alla stregua

²³⁴ *Ibidem*, p. 76.

²³⁵ *Ibid.*, pp. 77-80. E' interessante sottolineare che già da qui Oakeshott delinea i tratti principali della discussione sull'associazione civile e d'impresa, e in particolare sull'impossibilità di riconoscere un carattere morale alla seconda.

di un linguaggio che lega gli individui nella mutua comprensione e comunicabilità senza per questo stesso motivo imporre loro cosa dire. Parlare la stessa lingua, infatti, non significa dover dire la stessa cosa.

L'analogia tra la pratica morale e il linguaggio è utilizzata da Oakeshott al fine di mettere in evidenza il carattere storico, colloquiale e familiare della prima, in quanto espressione di una conquista storica che si concretizza giorno dopo giorno come «riflessione su ciò che [gli uomini] sono arrivati a capire di essere»²³⁶. Ogni individuo, così come viene iniziato al linguaggio, è introdotto alla pratica morale al fine di imparare a parlarne il linguaggio di condotta per poter comprendere e stabilire un rapporto con gli altri. La morale, sostiene Oakeshott, è un «vernacolo» che crea legami di un certo tipo: legami di fedeltà, e coloro che lo parlano implicitamente riconoscono l'autorità delle sue convenzioni. Tuttavia, riconoscere l'autorevolezza di una pratica morale non implica un previo accordo sulle sue condizioni, dato il suo carattere non strumentale e non finalistico. Come sottolinea Terry Nardin, nel poter esplicitare la propria condotta secondo l'osservanza di una pratica morale occorre, infatti, «distinguere tra la desiderabilità di un atto in relazione alle sue conseguenze e la sua adeguatezza nei confronti di un precetto non strumentale»²³⁷. Tale distinzione permette di capire perché, ad esempio, la morale, non richiedendo condivisione di precisi obiettivi, sia una condizione che può esistere anche tra nemici e più in generale tra tutti coloro che manifestano animi incompatibili; in proposito non è difficile

²³⁶ *Ibid.*, p. 82.

²³⁷ Cfr. NARDIN (2001), p. 190.

pensare alle regole di carattere morale che due nazioni in guerra sarebbero tenute ad osservare nell'attuare la loro condotta²³⁸.

La definizione di pratica morale data da Oakeshott, si esprime, dunque, come l'*ethos*²³⁹ di un popolo in cui ogni generazione ha impresso il proprio segno attraverso la continua osservanza e il riutilizzo delle sue condizioni secondo una dinamica di apprendimento-comprensione, affermazione-riaffermazione²⁴⁰. In questo senso la pratica morale è una condizione inevitabile

²³⁸ *Ibidem*.

²³⁹ A questo proposito si veda l'interpretazione di Franco, il quale più volte e in particolar modo rispetto alla pratica morale di Oakeshott sostiene il parallelo con l'idea di 'eticità' (*Sittlichkeit*) di Hegel. In effetti, il *Sittlichkeit* rappresenta la morale che trova corpo e sostanza in istituzioni storiche che la garantiscono, al contrario della *Moralität* (moralità) che è invece semplicemente l'intenzione o volontà soggettiva del bene. E, come per la pratica morale, anche la relazione etica è un rapporto compreso e non naturale in cui non ci sono prescrizioni sostantive, ma condizioni procedurali. La somiglianza tra la pratica morale e il *Sittlichkeit* diviene più esplicita nel terzo capitolo di *On Human Conduct*, quando Oakeshott dà la propria interpretazione della *Filosofia del diritto* di Hegel. Seppure le somiglianze con Hegel siano numerose e fondamentali per la stessa filosofia di Oakeshott, occorre ricordare che a quest'ultimo manca qualsiasi anelito teleologico che al contrario caratterizza la filosofia del primo. Quindi, nella filosofia di Oakeshott non vi è alcuna visione teleologica della storia il cui 'bene' si realizza nella Stato, si vedano HEGEL (1821), §§ 142-57 e FRANCO (1990a), p. 172.

²⁴⁰ Il carattere storico delle pratiche, intese come conquiste umane, permette ad Oakeshott di svuotare il concetto di società da qualsiasi riferimento astratto o valenza morale propria, in quanto è espressione della: «accumulazione di comprensioni umane ed è costituita dalle conquiste morali e prudenziali di innumerevoli individui espresse nel quadro delle norme e delle condizioni che specificano una molteplicità di pratiche particolari. E' una conquista collettanea e non 'collettiva'. Può essere goduta solo in quanto è compresa, è compresa solo in virtù del fatto di essere stata appresa ed è esplorata e realizzata di nuovo in una coscienza riflessiva tutte le volte che ne viene usata una parte», cfr. OAKESHOTT (1975a), trad. it., p. 108.

dell'agire, poiché ogni individuo nel momento in cui agisce ha una comprensione della sua situazione che difficilmente può prescindere dal linguaggio di condotta che ha imparato ad apprendere, e all'interno del quale compie la sua scelta. L'identità di un uomo, infatti, non è solo il frutto di ciò che crede, ma anche di tutte quelle credenze che sono comprese nelle pratiche della civiltà a cui appartiene²⁴¹. In questo modo l'idea di morale offerta da Oakeshott viene liberata da connotazioni imperative dettate da criteri esterni ed astratti attraverso cui si impone un dover essere, per assumere al contrario un carattere più ordinario, vitale, familiare, in quanto espressione della comprensione che gli uomini hanno di sé. E' questo carattere di 'interiorità' che permette di considerare il rapporto tra la morale e la libertà intrinseca all'agire in termini positivi e di rifiutare al contempo teorie che, come quella di Kant per esempio, hanno concepito il rapporto dell'uomo con la morale come dipendenza da un imperativo categorico dettato dalla ragione e dunque capace di liberare la volontà dagli impulsi organici a cui altrimenti sarebbe soggetta. La risposta di Oakeshott ad un concetto di autonomia morale che si realizza come conseguenza di un impulso organico da cui l'uomo si sottrae attraverso il riconoscimento o addirittura la creazione di un comando a cui poi si sottopone, è data da una concezione dell'autonomia connaturata al carattere dell'agente la cui libertà, quindi, per affermarsi non necessita di una scelta morale. A dire il vero per Oakeshott quest'ultima è un'affermazione priva di senso, poiché ogni azione, essendo l'espressione di una comprensione, è

²⁴¹ E' in questo senso che la morale è l'*ars artium* dell'agire, ovvero: «[...] agenti in relazione reciproca secondo proprietà condizionali che sono espressamente o tacitamente riconosciute nelle condizioni di tutti gli altri rapporti speciali prudenziali e modi di associarsi nella condotta», *Ibidem*, p. 110.

un'azione libera, che pertanto afferma sempre la sua autonomia morale. Inoltre, trattandosi di un'azione che si realizza nei termini dell'osservanza contingente delle condizioni di una pratica riconosciuta come autorevole e priva di determinazioni sostantive, permette all'azione, pur essendo sottoposta a condizioni, di restare libera perché sottratta a deliberazioni esterne e astratte, imposte a priori. In definitiva, la volontà come istinto incondizionato (da frenare), per Oakeshott non esiste, poiché il volere è sempre un agire intelligentemente, ovvero il frutto di una comprensione che tiene conto sia di considerazioni prudenziali che morali.

Occorre qui ricordare che, mentre una pratica morale permette agli individui di intrattenere rapporti reciproci, riconoscendosi agenti liberi che perseguono i propri fini nel suo rispetto, vi sono pratiche di carattere prudenziale che attengono al mondo del desiderio-avversione, le quali si esprimono come insieme di condizioni che definiscono scelte sostantive per il raggiungimento degli obiettivi desiderati. Una pratica prudenziale è dunque strumentale alla soddisfazione di un qualsiasi bisogno sostantivo, essa è finalizzata al successo degli esiti che si vogliono ottenere attraverso l'attuazione di determinate prestazioni. In conclusione, l'attività pratica in generale è un'attività complessa in cui sono presenti sia considerazioni di carattere morale, nei confronti delle quali si può esprimere approvazione-disapprovazione, essendo condizioni generali che implicano il come comportarsi, sia considerazioni di carattere prudenziale che invece indicano il come ottenere ciò che si vuole, e che di conseguenza hanno una durata limitata in funzione della loro utilità.

Tornando alla pratica morale, è importante sottolineare un ulteriore aspetto che completa la teoria di Oakeshott e che ne

rivela la capacità di cogliere l'azione umana nel suo duplice aspetto di scelta e motivazione: condizioni assolutamente distinte seppure appartenenti alla stessa attività. La condotta morale non è solo la scelta di un'azione secondo considerazioni di adeguatezza, ma significa avere un motivo per scegliere e, nello scegliere, rappresentare se stessi così si vorrebbe essere. In effetti, nell'agire, l'uomo non solo rivela i propri desideri attraverso la scelta di un'azione piuttosto che un'altra, ma si realizza come personalità secondo un preciso carattere rispetto a quelle che sono le proprie motivazioni. L'autorivelazione (*self-disclosure*) e l'autorealizzazione (*self-enactment*) rappresentano, quindi, i due caratteri distinti attraverso cui la condotta morale si realizza, ma mentre la scelta di un'azione (autorivelazione) attiene strettamente al carattere contingente della situazione, le motivazioni (autorealizzazione) per cui si sceglie offrono in parte una 'fuga' da essa. In particolare, il sentimento con cui viene compiuta un'azione ed il suo esito, non si trovano in relazione diretta e consequenziale. Per cui, se è vero che si può rimanere delusi o frustrati dal non riuscire a conseguire l'esito inteso, perché legato alla contingenza delle risposte altrui, è pur vero che questo non accade rispetto alla scelta dei sentimenti con i quali si agisce, poiché attengono alla comprensione del sé soltanto, ovvero del proprio carattere e della propria 'integrità' così come li comprendiamo. Nello stabilire il sentimento con cui compiere un'azione, l'individuo non cerca una risposta nell'altro, ma solo l'incontro con se stesso, egli non deve sottostare ai compromessi che la transazione con gli altri impone, perché non cerca esiti, ma la propria 'virtuosità'.

Concentrarsi sull'autorealizzazione significa, quindi, abbandonare via via le soddisfazioni 'terrene' e rimanere sempre più indifferenti alle frustrazioni che possono implicare. Significa

soprattutto stabilire un rapporto introspettivo in cui un agente chiede a se stesso (e risponde solo a se stesso) una certa condotta che risulterà *disonorevole*, se indifferente alle condizioni (virtuose) che una pratica morale riconosciuta stabilisce. La condotta *colpevole* al contrario è possibile solo laddove è considerata nel suo aspetto di autorivelazione, ovvero rispetto agli esiti che comporta. In questo caso, infatti, l'agente, cercando soddisfazioni, interagisce con gli altri per cui il suo scrupolo non riguarda più solo se stesso e il carattere virtuoso della sua azione, ma concerne il rispetto delle condizioni che la pratica morale intima o dichiara come condizioni di convivenza²⁴². Tuttavia, trovandoci in una situazione in cui lo sforzo a coesistere è quantomeno necessario, il momento dell'autorealizzazione assume un'importanza secondaria, in quanto aspetto meno conoscibile, controllabile e dall'effetto meno pratico. Il che, come visto, non significa che quest'ultimo non sia una parte importante dell'azione nella sua totalità o che le sue considerazioni avverbiali non facciano parte di quella stessa pratica morale che definisce le condizioni da osservare nel agire come autorivelazione.

E', tuttavia, interessante soffermarsi sull'aspetto dell'autorealizzazione, poiché ad esso si collega il significato religioso dell'azione e più in generale l'idea di religione in Oakeshott. Nelle poche, ma intense pagine, che egli dedica all'argomento, la religione rappresenta: «il motivo di tutti motivi

²⁴² In particolare, Oakeshott sottolinea la difficoltà che molti grandi filosofi hanno avuto nel considerare autorealizzazione e autorivelazione in modo distinto, ma complementare, generando una confusione sull'idea di autonomia morale. Vittime di questa confusione sarebbero quindi stati Aristotele, Kant e Hobbes, tutti accomunati da una visione della libertà incompleta perché attribuita solo ad una sfera dell'azione. *Ibidem*, pp. 89-99.

nei cui termini le fuggevoli avventure della condotta umana sono abbellite da un annuncio di immortalità». In buona sostanza, la religione offre all'uomo la possibilità di superare il carattere irrisolto, e non conclusivo della condotta umana, nell'autorealizzazione della medesima attraverso la considerazione di sentimenti religiosi, i quali hanno la caratteristica di ricongiungere l'uomo con l'eternità. La religione, in altre parole, si configura come una pratica che completa quella morale, in quanto risolve la tensione tra 'essere' e 'dover essere' in un eterno 'essere', nel senso, cioè, che non indica una via per diventare migliori, ma piuttosto per 'perdersi in Dio'. Trattandosi però di una pratica, il suo carattere è contingente, ovvero è legato all'immaginazione religiosa che una civiltà ha mostrato nel corso dei secoli, e nella quale dunque si riflette uno specifico idioma di fede. Più in particolare, quindi, nel caso del cristianesimo, l'idioma cristiano, secondo Oakeshott, non è che il modo attraverso il quale l'Europa del dodicesimo secolo ha trasformato «in una lettura della vita umana alcune scene tratte dai vangeli, le aspettative alquanto prosaiche della prima cristianità, la fede agostiniana severa e ad un tempo generosa, le leggende e la poesia celtica e teutonica dell'epoca»²⁴³.

A questo punto si potrebbe dire che per Oakeshott le caratteristiche della religione sono sostanzialmente due: contemporaneità e storicità. Se da una parte, infatti, la religione offre una risposta eterna alla caducità della vita, prospettando una visione in cui la frammentazione e la particolarità si riconciliano per sempre: «congiungimi: sono polvere che si sgretola», dall'altra la religione nella sua forma di pratica che sottende le azioni e i comportamenti degli individui tende a

²⁴³ *Ibid.*, pp. 105-107

cambiare insieme al cambiamento che subisce la civiltà che la riflette. E' in questo senso che per Oakeshott non esiste alcun vuoto tra la civiltà (europea) e ciò che generalmente viene definito come morale cristiana²⁴⁴.

Il carattere mutevole della pratica religiosa e della morale in realtà riportano a quanto affrontato nel primo capitolo della presente ricerca allorché si è accennato al saggio del 1928 *The Importance of the Historical Element in Christianity*, dove Oakeshott affronta il tema del cristianesimo, cercando di dimostrare che la sua esistenza è tale a prescindere dall'elemento storico, ovvero dall'ossessione per l'esistenza storica, per esempio, della figura di Gesù. L'intento di Oakeshott è quello di liberare il cristianesimo da ogni particolare e specifica manifestazione del passato, per riconoscerla come tradizione 'aperta', legata a esso da un rapporto flessibile e fluido. Anche nel caso del cristianesimo il concetto di tradizione usato da Oakeshott è quello di un sistema complesso che si mantiene in una forma integrata e che riesce a sopravvivere ai cambiamenti senza per questo diventare irriconoscibile a se stesso. Detto in altre parole, il cristianesimo inteso come pratica e non come teologia, dottrina, o momento storico da (ri)attuare, sopravvive ai cambiamenti culturali in virtù della sua capacità di rendere attuale «l'oggetto della sua credenza», il quale non ha a che fare un preciso evento del passato, ma con il continuo tentativo di riproporre l'attualità del suo messaggio in circostanze nuove. E' seguendo questa impostazione che Oakeshott è in grado di concludere il suo saggio con le seguenti parole:

«Mi si vorrà scusare se non posso predire nel dettaglio l'ammontare del cambiamento, ma che molto si può cambiare

²⁴⁴ Cfr. OAKESHOTT (1993a), p. 45.

senza cessare di essere cristiani è la visione che ho voluto suggerire e per la quale mi sono sforzato di trovare una giustificazione logica»²⁴⁵.

Come molti hanno fatto notare, la visione religiosa di Oakeshott, appare certamente poco ortodossa, eppure non si può dire che egli sia stato un filosofo ateo o in qualche modo contrario alla religione²⁴⁶. Tutt'altro Oakeshott sin dagli anni venti manifestò il proprio interesse – che si potrebbe definire principale – nei confronti dell'argomento religioso, forse spinto dal dibattito che si era aperto sul rapporto tra scienza e religione nei primi anni del xx secolo²⁴⁷. La particolarità di Oakeshott fu quella di costruire una difesa della religione non su basi teologiche, sulla discussione delle sue verità o sulla consistenza dei suoi elementi storici, ma su un'idea di pratica le cui manifestazioni concrete esprimono il bisogno dell'uomo di superare la propria condizione di 'precarietà' e mutano di pari passo con il mutare della comprensione che egli ha di questa sua stessa condizione. Il cristianesimo, per Oakeshott, non può ridursi a una dottrina o a un codice morale immutabile, esso cambia con il cambiare dei bisogni e alimenta la sua vitalità e la sua immaginazione, rifuggendo da atteggiamenti servili nei confronti del passato e

²⁴⁵ *Ibidem*, p. 73.

²⁴⁶ Tra le critiche più interessanti mosse alla concezione religiosa di Oakeshott si segnala quella di Maurice Cowling, il quale sostiene che egli abbia avversato l'evangelizzazione e alimentato invece l'idea che la religione sia una sorta di morale personale o di atteggiamento nei confronti della civiltà, in conseguenza dell'attribuzione alla religione di un carattere contingente piuttosto che di verità. Cfr. COWLING (1980), p. 268.

²⁴⁷ In proposito, Kenneth Minogue sottolinea il fatto che nonostante lo scetticismo, la religione, tuttavia, rappresenta per Oakeshott un aspetto importante in quanto offre un limite all'universalismo della pratica scienista. Cfr. MINOGUE (2005), p. 187.

offrendo agli uomini un criterio attraverso il quale siano in grado di apprezzare maggiormente il momento dell'autorealizzazione rispetto a qualsiasi conquista di successo esterna. Sulla base di questa interpretazione è chiaro che per Oakeshott la religione risulta soprattutto essere una questione che attiene alla sfera privata dell'individuo e, tuttavia, ciò non significa che egli le neghi un ruolo importante nella sfera pubblica almeno nella misura in cui essa influenza la condotta *inter homines* di una civiltà.

A conclusione della discussione sulla condotta umana sembra utile sottolineare due aspetti importanti che riecheggiano i due cardini principali del pensiero di Oakeshott. Il primo riguarda il carattere filosofico dell'indagine sulla condotta, il secondo concerne l'antifondazionalismo tipico dell'analisi di Oakeshott e che qui si esprime nel riconoscimento di una pluralità di linguaggi morali, che l'uomo può scegliere di perseguire, e nel rifiuto di ridurre questa pluralità ad un unico insieme di principi sostantivi. Ancora una volta la preoccupazione di Oakeshott è quella di dare una spiegazione filosofica di una questione specifica (la condotta morale) quale risultato di un processo dialettico in cui un'idea è esaminata in relazione a quanto presuppone, eliminandone le ambiguità e ridefinendola continuamente. E ancora una volta, la filosofia si limita a riconoscere la pluralità dell'esperienza, nel caso specifico espressione del postulato di libertà della condotta, senza cercare di imporre un criterio di validità unico e assoluto.

In realtà, l'applicazione di un linguaggio universale sulla diversità e sulla molteplicità delle forme di esistenza, risponde per molti all'esigenza di superare la paura dell'incertezza e sentirsi sorretti, così, da una solida verità sulla cui base plasmare la vita umana. Ma, al contrario, come Oakeshott sottolinea:

«[la pluralità] rassicurerà il modesto mortale dotato di un sé da scoprire e di un'anima da creare che ha bisogno di un linguaggio morale familiare e ricco di risorse (e on cui possa sperare di acquisire una *Sprachgefühl*) e che non tende a perdere il controllo dei propri nervi perché esistono altri linguaggi a cui non gli è facile riferire il proprio»²⁴⁸.

La riflessione sulla condotta umana conduce Oakeshott a ridefinire in termini filosofici, quanto aveva già elaborato nel corso degli anni che separano *On Human Conduct* dagli anni trenta. In particolare, la concezione conservatrice della politica – sviluppata negli anni quaranta e cinquanta e intesa non tanto come «mezzo per reprimere o regolare l'esuberanza dell'uomo», quanto un modo per lasciare che la sua immaginazione possa fiorire liberamente laddove la politica finisce – si conferma come necessità pratica se l'obiettivo è la libertà. In questa sua visione, quindi, ciò che Oakeshott recupera a favore degli individui, e che allo stesso tempo lo affascina, è «la capacità che essi hanno di navigare attraverso la fatica giornaliera con le risorse della saggezza pratica: prudenza e giudizio»²⁴⁹. Ancora una volta, l'idea che la vita si realizza nella nebbia del mondo della praticarimane un cardine fondamentale dell'intera riflessione filosofica di Oakeshott.

²⁴⁸ Cfr. OAKESHOTT (1975a), trad. it., p. 101.

²⁴⁹ Cfr. SULLIVAN (2006), pp. 198-203.

4.2. «Associazione civile» e «associazione d'impresa»

Con il secondo capitolo di *On Human Conduct* si aprono le porte del cuore della filosofia politica di Oakeshott. Le iniziali riflessioni sulla politica vengono comprese e ampliate in un approfondimento filosofico, che non manca di confermare le precedenti conclusioni. Qui trovano una sistemazione organica concetti che fino ad ora erano stati espressi soprattutto come considerazioni e risposte ad un preciso modo di intendere e di condurre la politica. La critica al razionalismo, che precedentemente aveva costituito il fulcro della riflessione, è sostituita adesso dall'impulso a definire i caratteri del tipo di associazione che individui intelligentemente liberi possono realizzare. Tuttavia, non si può non sottolineare che la comprensione filosofica dell'esistenza umana, offerta da Oakeshott, appare sin da subito incompatibile con una visione razionalistica dell'agire e della società intesa a porne la *ratio essendi* al di fuori delle comprensioni di coloro che la compongono.

La società è, per Oakeshott, il frutto dell'incontro continuo e contingente di individui intelligenti che danno vita ad innumerevoli rapporti, qualificati dalle diverse pratiche di cui tengono conto nell'agire. Pertanto, non può esistere un concetto astratto, universale, a priori e incondizionato di società, così come non esiste un unico modo di stabilire rapporti con gli altri. Il solo modo per dare un significato al sostantivo società e al suo aggettivo corrispondente (sociale), sostiene Oakeshott, è quello di impedire che esso assuma un carattere proprio, avulso dagli individui e capace di manifestarsi come freddo contenitore piuttosto che come espressione di infinite comprensioni umane. In altri termini, per Oakeshott, il concetto di società come universale astratto si frantuma, disperdendosi nella coscienza di

ogni individuo concreto, ogni volta che egli comprende il suo essere associato con gli altri secondo il riconoscimento delle condizioni di una specifica pratica. L'aspetto sociale della condotta, dato l'inevitabile incontro con gli altri, si esplica, quindi, nel riconoscimento delle condizioni di una specifica pratica, per mezzo della quale si instaurano rapporti determinati, all'interno di un contesto di prevedibilità e di certezza. E' in questo senso che la condotta umana è anche «condizione civile», ovvero l'insieme di agenti «liberi» che nel perseguimento dei loro fini stabiliscono un sistema di rapporti che si realizza all'interno di una molteplicità di pratiche e, in particolare, di «quelle pertinenti ad un linguaggio di comprensione e della convivenza morale»²⁵⁰.

Una volta che la condotta umana viene definita nei suoi caratteri costitutivi, primo tra tutti la libertà, e nel suo aspetto civile (sociale) inteso come rapporto tra esseri umani di un certo tipo (liberi), che instaurano rapporti compresi nei termini di specifiche pratiche, ad Oakeshott non resta che indagare e teorizzare i modi di associazione della condizione civile e, in particolare, quale sia il tipo di sistema di rapporti che essa postula. In sintesi, ciò che Oakeshott si chiede è quale sia il "carattere ideale" del modo di associazione tra individui la cui condotta è intrinsecamente libera.

E' chiaro che, ancora una volta, l'intento è filosofico, nel senso di dare una spiegazione della condizione civile come sistema di rapporti di civiltà compresi in un certo modo, a partire da una continua astrazione dalle contingenze della realtà storica e pratica, nel tentativo di raggiungere "caratteri ideali" che

²⁵⁰ Cfr. OKESHOTT (1975a), trad. it., p. 137.

fungano da modelli di comprensione²⁵¹. Secondo questo modo di procedere il significato di “carattere ideale” è usato da Oakeshott in un’ accezione di tipo weberiano, in quanto inteso non come utopia ideale verso cui tendere, ma come insieme di caratteristiche logicamente necessarie all’identità²⁵². In sostanza, l’idea è quella di poter analizzare i presupposti associativi della condizione civile come sistema di rapporti tra soggetti liberi, intesi come *personae* (astratte) qualificate dal rapporto e non dalla situazione contingente in cui operano²⁵³. Lo scopo di ciò non è quello di idealizzare una data situazione, ma di fornire un modello teorico attraverso il quale comprendere i caratteri ‘permanenti’ della convivenza umana.

In generale, secondo Oakeshott, i modi di associazione ‘ideali’ che una condizione civile postula, ovvero il tipo di rapporti che si instaura tra i *cives* (agenti liberi), può essere di due tipi a seconda che il riconoscersi come associati si espliciti per mezzo di una pratica morale oppure secondo il raggiungimento di un obiettivo comune che, per la sua realizzazione, richiede

²⁵¹ A questo proposito Franco fa notare che l’intento filosofico di Oakeshott è stato spesso frainteso (si veda in particolare Pitkin e Covell): «Here I only want to repudiate the further contention that it somehow represents a methodological departure from Oakeshott’s earlier emphasis on complexity, contingency, and ambiguity in *Rationalism in Politics*. Such contention [...] ignores [...] one of the most persistent features of Oakeshott’s idea of philosophy from *Experience and its Modes* [...]: the detachment of philosophy from the contingencies of both historical and practical reality», cfr. FRANCO (1990a), p. 180.

²⁵² Cfr. WORTHINGTON (1997), p. 730.

²⁵³ Si pensi in proposito al duplice carattere del ‘gioco’ che si manifesta sia come evento specifico concreto, in quanto insieme di precisi accadimenti di determinate persone in una data occasione, sia come pratica definita dalle sue regole ed esistente indipendentemente dall’evento concreto, cfr. NARDIN (2001), pp. 198-99.

prestazioni sostantive. Si tratta di due “caratteri ideali” distinti – denominati da Oakeshott rispettivamente come “associazione civile” (*civil association*)²⁵⁴ e “associazione d’impresa” (*enterprise association*) – che si manifestano, da una parte come relazione pratica non strumentale tra agenti che esibiscono la loro libertà nel perseguire le proprie scelte, e dall’altra come relazione sostantiva tra agenti che perseguono obiettivi liberamente scelti come comuni.

Ambedue i modi sono accomunati da un tipo di relazione tra gli associati, che presuppone l’intrinseca libertà della condotta umana, anche se concepita in modo diverso. Mentre nell’associazione civile si tratta di una libertà di realizzare le molteplici aspirazioni che ogni singolo individuo può avere, nel caso dell’associazione d’impresa, la libertà oltre a realizzarsi come scelta del fine, si completa nella scelta di associarsi o meno per perseguire l’obiettivo comune. E’ chiaro, tuttavia, che, quando l’obiettivo è *obbligatoriamente* imposto a tutti, la libertà di scegliere se sottrarsi alla sua realizzazione viene meno, negando la natura stessa della condotta umana. Si vedrà in seguito che questo sarà il motivo per cui lo Stato, inteso come *universitas* (associazione d’impresa nella sua espressione storica), è un tipo di associazione distruttiva della libertà dell’individuo.

In realtà l’associazione d’impresa essendo:

²⁵⁴ L’idea di associazione civile è, evidentemente, già presente in Oakeshott a partire dalla sua trattazione della filosofia di Hobbes ed in particolare nell’uso del termine “*civil society*” utilizzato nella sua introduzione del *Leviathan*. L’idea iniziale viene poi confermata dal titolo dell’opera che raccoglie tutti gli scritti di Oakeshott su Hobbes: *Hobbes on Civil Association*. Si ricordi che per Oakeshott, come per Hobbes, la “filosofia civile” non ha un fine giustificativo, ma esplicativo dell’associazione civile, la quale si configura come artificio che, quindi, non sorge dalla naturale socievolezza umana, ma dalle scelte convergenti di volontà separate. Cfr. OAKESHOTT (1975b), p. 60.

«[...] un rapporto nel quadro del perseguimento di un certo obiettivo comune, di uno stato di cose sostantivo da ottenersi congiuntamente o di un dato interesse da soddisfersi in modo continuativo»²⁵⁵

non può che riguardare l'instaurarsi di relazioni meno ampie in virtù dell'innegabile difficoltà a trovare un obiettivo su cui ci sia l'accordo di tutti, a meno che esso non si affermi come imposizione, ma in questo caso si tratterebbe di una contraddizione di termini, poiché la scelta non sarebbe più sostenuta dalla possibilità di revocarla²⁵⁶.

In generale, l'associazione d'impresa, fondando il suo carattere associativo sul riconoscimento di un obiettivo sostantivo, chiede ai suoi associati di compiere scelte in risposta alle situazioni che si creano di volta in volta in modo che le decisioni prese si possano considerare connesse all'obiettivo comune esclusivamente in modo contingente. Di conseguenza, la realizzazione dell'obiettivo richiede una continua gestione (*management*) che convogli gli sforzi verso il suo perseguimento, nonché l'interpretazione di ciò che 'esige' il raggiungimento dell'obiettivo nelle diverse circostanze. Inoltre, l'associazione d'impresa stabilisce un rapporto non solo in termini di gestione delle risposte contingenti, ma anche del riconoscimento dell'autorità di particolari condizioni o norme la cui esistenza e desiderabilità è strettamente funzionale all'obiettivo. Tali norme, infatti, hanno un carattere strumentale che si esprime perlopiù sotto forma di regole, comandi, consigli, massime la cui autorità è legata all'utilità che esprimono rispetto al raggiungimento

²⁵⁵ Cfr. OAKESHOTT (1975a), trad. it., p. 140.

²⁵⁶ *Ibidem*, p. 146.

dell'obiettivo. La specificità di questo tipo di norme risiede nell'essere uno strumento per raggiungere un determinato fine, pertanto la loro autorità non è intrinseca, ma legata al fine stesso. Ciò significa che in un'associazione d'impresa l'autorità risiede nell'impresa che gli individui, unendosi, hanno scelto e non nel riconoscimento dell'autorità di un sistema di leggi costituente l'associazione stessa²⁵⁷. Infatti, nel primo caso negare l'autorità di una norma non comporta necessariamente il distacco dall'associazione, mentre lo implicherebbe nel secondo, in quanto i termini dell'associazione sono le norme stesse.

Una volta definita l'associazione d'impresa, sulla quale lo stesso Oakeshott afferma di essersi voluto soffermare, in quanto costituisce il tipo di rapporti umani con cui più spesso è stata identificata la condizione civile²⁵⁸, ci viene offerto un modo di associazione diverso. In particolare, questo diverso modo di associarsi ha il vantaggio, secondo Oakeshott, di dare un significato più generico, ma allo stesso tempo ben determinato, all'aggettivo civile in alternativa a quello deducibile dall'associazione d'impresa troppo specifico e rigido. In effetti, se un rapporto civile deve essere inteso come un legame che si instaura tra tutti gli individui nel libero perseguimento della realizzazione di sé, allora l'unico legame che potrebbe unire tutti, secondo il modo d'associazione d'impresa, è la

²⁵⁷ Warthinton fa notare che il *loci* dell'autorità dell'associazione d'impresa si distingue da quello dell'associazione civile, contribuendo a fornire un carattere categoricamente distinto di questi due modi. Dello stesso avviso sembra essere Flathman che, distinguendo tra due tipi di teoria dell'autorità, una sostantiva-finalistica (*substantive-purposive*) e l'altra formale-procedurale (*formal-procedural*), sostiene che la teoria dell'associazione civile sia la più completa espressione delle teorie dell'autorità di tipo formale-procedurale, cfr. WARTHINGTON (1997), p. 732 e FLATHMAN (1980), pp. 3-5.

²⁵⁸ Cfr. OAKESHOTT (1975a), trad. it., pp. 144-45.

condivisione di un unico fine che però, non solo sarebbe difficile (impossibile) da individuare, ma, anche quando fosse trovato, sarebbe arduo perpetrarne la condivisione, a meno che non sia un tipo di rapporto da considerarsi obbligatorio e, tuttavia, come accennato, in questo caso si cadrebbe in una inevitabile contraddizione.

Qual è allora il tipo di associazione, e quali i termini, attraverso cui gli individui possono stabilire rapporti duraturi e garantire la loro libertà? Su cosa può reggersi una convivenza politica che voglia garantire la pluralità?

La domanda ha per Oakeshott una sola risposta : associazione civile o *Rule of Law*, ovvero un modo di relazione tra individui il cui carattere è morale, perché fondato sul mutuo riconoscimento, e giuridico, in quanto le considerazioni imposte sugli associati sono obbligatorie. Il rapporto civile è qui inteso come una relazione di associazione nei termini di una pratica le cui regole qualificano o modificano l'azione degli associati nel perseguimento dei loro fini autonomamente prescelti. E – come già era accaduto nella propria interpretazione della filosofia politica di Hobbes – Oakeshott individua il fondamento dell'associazione civile nel riconoscimento di queste stesse regole.

La caratteristica principale dell'associazione civile è data, quindi, dal fatto che i *cives* sono uniti esclusivamente dal riconoscimento delle regole che costituiscono una pratica di civiltà e questa pratica ha tutte le caratteristiche di una pratica morale²⁵⁹. A dire

²⁵⁹ «La condizione civile è, quindi, un'associazione nel senso di una pratica morale; ossia, una molteplicità composta dalle regole di condotta che costituiscono le condizioni da osservarsi nei quotidiani rapporti tra i *cives* e dalle condizioni che tali condizioni implicano», cfr. OAKESHOTT (1975a), trad. it., p. 178. Si vedano inoltre la definizioni di pratica morale e civile: «Una pratica

il vero, per Oakeshott, l'associazione civile o *Rule of Law*²⁶⁰ si regge su un ordine giuridico che si configura come trasformazione (adattamento) di una pratica morale al fine di regolare una molteplicità di rapporti controversi tra individui attraverso regole autorevoli e dirimenti, che includono anche tutte quelle norme atte a dichiarare, interpretare e assicurarne l'osservanza. In effetti, la principale distinzione tra regole appartenenti ad un sistema giuridico e regole morali risiede nel diverso tipo di autorità posseduta, in quanto sebbene anche nella morale vi possano essere i cosiddetti 'specialisti' della sua interpretazione, in generale l'interpretazione delle norme morali resta una prerogativa individuale. Al contrario, quando si parla di sistema giuridico si fa riferimento a uffici dotati di autorità assoluta nell'interpretare le norme (giudiziario), nell'applicarle (governativo) e nel promulgarle, emendarle o annullarle (legislativo). In questo modo la regola ha i suoi interpreti non solo 'specializzati', ma ufficiali.

[...] può essere un insieme di condizioni che devono essere osservate dagli agenti in tutte le loro azioni o affermazioni, prive di [...] una relazione [...] con il perseguimento e il conseguimento di un qualsiasi obiettivo sostantivo (ossia una pratica morale). E, dato che l'associazione civile non è un'associazione d'impresa, e dato che ogni agente può essere "giusto" o "civile" in ogni sua azione, il sistema di rapporti civile deve essere considerato un'associazione in termini di considerazioni morali. Ciò significa che le condizioni dell'associazione civile sono condizioni morali in quanto non strumentali al soddisfacimento di bisogni materiali», *ibid.*, p. 150.

²⁶⁰ All'analisi del *Rule of Law*, che per Oakeshott coincide con l'associazione civile, egli dedica un saggio specifico dallo stesso titolo, pubblicato nella raccolta del 1983 *On History and Other Essays*, dove il concetto di diritto viene maggiormente approfondito. Cfr OAKESHOTT (1999), pp. 129-78. Per un confronto tra *On Human Conduct* e "*The Rule of Law*", si veda FRIEDMAN (2005), pp. 160-80, il quale per altro non rileva alcuna sostanziale differenza.

Riassumendo quanto detto fin qui, si può dire, allora, che per Oakeshott la civiltà rappresenta una condizione civile associativa immaginata²⁶¹ in cui gli sforzi per soddisfare i desideri sostantivi sono costretti da obbligazioni, che non sono tuttavia strumentali al loro appagamento. In questa condizione, quindi, i *cives* non sono uniti dalla condivisione degli stessi valori o delle stesse credenze, ma solo dal riconoscimento di un corpo comune di regole e dell'autorità di un governo la cui funzione è quella di fare e applicare queste regole. Il rapporto così instauratosi dà vita ad un'associazione in termini di regole, dipendente dall'operatività di procedure attendibili per l'accertamento dell'autorità delle stesse e per l'assicurazione della loro osservanza. Questo tipo di civiltà, che presuppone un porsi in

²⁶¹ L'associazione civile, intesa come associazione in cui gli associati sono governati espressamente ed esclusivamente da leggi non strumentali, è per Oakeshott «un prodotto dell'immaginazione umana», in quanto si instaura al di là della semplice socievolezza dell'uomo o della necessaria interdipendenza per sopravvivere. Il *Rule of Law* è piuttosto un' opera d'arte (un artificio) che richiede, al contrario, intelligenza, comprensione, impegno pratico, attraverso cui gli individui si riconoscono: «[...] *obbligati* ad osservare le prescrizioni di un *humanus legislator*», cfr. Oakeshott (1999), p. 162. Sul *Rule of Law* come rapporto che va al di là dell'immaginazione, concretizzandosi storicamente in modo spesso diverso da quelle che sono le sue caratteristiche ideali, si vedano FRIEDMAN (1989), p. 31 e NARDIN (2001), pp. 198, 219-20.

relazione con gli altri sulla base della *lex*²⁶², è un tipo di pratica morale (una pratica di civiltà), ovvero il *Rule of Law*²⁶³:

«Associazione, non nei termini di un fare o dei frutti goduti dal fare, ma di condizioni procedurali imposte sul fare: leggi. Relazione, non in termini di disposizioni efficaci per promuovere o procurare soddisfazioni sostantive desiderate (individuali o comuni), ma di obbligazioni di regole non-strumentali da sottoscrivere: una relazione morale. Governo, non nei termini di un asserito valore, di “razionalità” o “giustizia” delle condizioni che queste regole prescrivono, ma rispetto al riconoscimento della loro autenticità»²⁶⁴.

Una volta definiti i termini dell’associazione, la teorizzazione di Oakeshott procede, mirando a definire il carattere della *lex* che contraddistingue il *Rule of Law* da altri sistemi giuridici. In particolare, la distinzione – che evoca quanto sostenuto a

²⁶² La scelta di Oakeshott di utilizzare termini latini risponde all’esigenza di rilevarne il “carattere ideale” rispetto alla loro attualizzazione storica. Così egli propone di nominare *lex* la “Legge” (il sistema giuridico) che caratterizza una particolare costruzione teoretica per non confonderla con una insieme eterogeneo e specifico di regole comunemente chiamato leggi, cfr. FRIEDMAN (1989), p. 31.

²⁶³ Come si è visto, per Oakeshott, *Rule of Law* o associazione civile esprimono lo stesso tipo di rapporti tra *cives*, ovvero relazioni in termini di *lex*. Pertanto il primo concetto viene teorizzato come “carattere ideale” del sistema giuridico che caratterizza la condizione civile. Si ricordi, inoltre, che il *Rule of Law* come “carattere ideale” trova spazio in modo sistematico soltanto in *On History*, dove Oakeshott dedica un intero paragrafo alla sua analisi. Tuttavia, come per tutti i principali argomenti di carattere politico, anche questo viene introdotto già a partire dalla fine degli anni ‘40 e gli inizi del ‘50 rispettivamente in “*The Political Economy of Freedom*”, in OAKESHOTT (1991), pp. 390-93 e pp. 399-400 e in *The Politics of Faith and the Politics of Scepticism*, cfr. OAKESHOTT (1996), pp. 88-89.

²⁶⁴ Cfr. OAKESHOTT (1999), p. 161.

proposito delle *pratiche* strumentali e non strumentali – riguarda il tipo di prescrizioni che una legge può generare: 1) strumentali o prudenziali, 2) categoriche²⁶⁵. Nel primo caso rientrano tutti quei tipi di norme che si esprimono o come massime che specificano le azioni più vantaggiose per vincere in un gioco, o in qualsiasi altra competizione, o istruzioni di carattere razionale che mostrano le azioni migliori o più efficaci per ottenere un determinato fine, o ancora tecniche per raggiungere determinate mete, o infine consigli, ricette, richieste e ammonimenti, atti a raggiungere un qualsiasi obiettivo. In generale, si tratta per Oakeshott di un tipo di norme *utili* al raggiungimento di uno scopo e dunque definite strumentali.²⁶⁶

Il secondo tipo di prescrizioni include un tipo di norme che qualifica l'azione senza determinarla, come ad esempio le regole di un gioco, le norme morali, gli usi e qualsiasi altro tipo simile che assume così il carattere generico di *lex*. In questo caso si tratta di una norma le cui condizioni prescritte, da osservare nell'espletamento di una specifica azione, non sono di per sé eseguibili. Infatti, si tratta di regole generali il cui giudizio non concerne l'utilità ma l'adeguatezza della loro sottoscrizione rispetto ad una data situazione in cui l'obbligo²⁶⁷ può essere ottemperato con diverse azioni specifiche, tanto che per Oakeshott nessuna regola (così definita) è capace di esimerci dall'inevitabile necessità di scegliere.

²⁶⁵ La definizione di categoriche è di Friedman a sottolineare il carattere formale della legge e la sua applicabilità in modo generale, cfr. FRIEDMAN (1989), p. 32. Sono invece definite condizioni procedurali da NARDIN (2001), p. 201.

²⁶⁶ Cfr. OAKESHOTT (1999), pp. 133-35.

²⁶⁷ Nel caso di questo tipo di norme anziché di obbligo sarebbe più corretto parlare di sottoscrizione, poiché la loro osservanza prevede che un'azione si conformi (sottoscriva) in maniera più o meno adeguata alle condizioni che prescrive, cfr. NARDIN (2001), p. 199-200.

Per definire questo tipo di norma Oakeshott utilizza l'aggettivo 'avverbiale', in quanto essa qualifica le azioni «in modo avverbiale» attraverso le sue prescrizioni, trasformandole in morali, legali, puntuali etc. Affermare, infatti, che una norma vieta la violenza è un modo meno preciso di sostenere che quella norma interdice di agire violentemente: la violenza non è di per sé un'azione ma, un suo aspetto. Così la legge penale, la cui forma può sembrare molto simile ad un comando – ovvero alla richiesta di determinate prestazioni sostantive – in realtà non impedisce di uccidere, ma di farlo «in modo omicida» e allo stesso tempo non vieta di accendere un fuoco, ma di farlo «in modo doloso»²⁶⁸. Quest'ultimo aspetto aiuta a capire il significato che Oakeshott attribuisce alle caratteristiche di non strumentalità e non finalità della *lex*, soprattutto rispetto alle critiche che gli sono state fatte sull'impossibilità di concepire una norma in termini non strumentali. Critiche di questo genere sono state mosse, ad esempio, da John Liddington, secondo il quale tutte le leggi sono strumentali, e pertanto si configurano come metodi di controllo di carattere sociale, che restringono la libertà in favore del raggiungimento di un qualsiasi scopo. Posta in questi

²⁶⁸ Cfr. OAKESHOTT (1975a), trad. it., p. 75, n. 19. Nonostante la differenza tra comando e regola sia chiaramente una contrapposizione tra norma strumentale e non, secondo Oakeshott, di tutte le forme normative è il primo ad essere stato più frequentemente confuso con la legge, tanto da avere indotto all'elaborazione di una teoria della legge come teoria costruita esclusivamente sulla legge compresa come comando e sulla paura della punizione come giustificazione dell'obbligazione giuridica. Sembra che sia proprio quest'ultima, nella formulazione di Austin, ad essere messa sotto accusa da Oakeshott. L'attacco di Oakeshott per molti aspetti ricorda quello di Hart, ma si differenzia nelle premesse (Hart fonda l'autorità ultima della legge sulla regola di riconoscimento) e sull'omissione della distinzione tra norme strumentali e non. Per un confronto si vedano FRANCO (1990a), p. 184, GERENCSEK (2000), p. 139, n. 42 e NARDIN (2001), p. 199.

termini, secondo Liddington, la questione del 'governare' si traduce nella giustificazione o meno dello scopo in modo che la rinuncia alla libertà sia moralmente accettabile²⁶⁹.

Per rispondere a queste critiche occorre anzitutto ricordare il "carattere ideale" della trattazione che, dunque, anche nella distinzione tra norme strumentali e non, comporta una formulazione tassativa che difficilmente si rispecchia nella realtà. Tuttavia, è necessario aggiungere che la distinzione non è solo 'ideale', se ci si riferisce soprattutto ai casi limite come quelli precedentemente citati in cui il divieto di uccidere non implica alcuna azione sostantiva, bensì le considerazioni da farsi nell'agire²⁷⁰. In sintesi, ai fini esplicativi, si può utilizzare il

²⁶⁹ A fianco della visione di Liddington liberal-utilitaristica della legge, si pone la critica di Flathman, il quale pur riconoscendo ad Oakeshott i meriti teorici della trattazione dell'autorità normativa, non manca di sottolineare che in definitiva il tentativo di separare l'aspetto strumentale dall'autorità non incontra successo poiché è innegabile che il riconoscimento dell'autorità poggia in definitiva sul riconoscimento di un motivo strumentale, si vedano FLATHMAN (1980) e LIDDINGTON (1984), citati in FRIEDMAN (1989), pp. 30-31. Sulla difficoltà di distinguere in modo categorico tra norme strumentali e non, si veda anche Gerencser, il quale, d'accordo con Liddington, trova che una norma avverbiale sia facilmente trasformabile in una sostantiva e viceversa. Ad esempio il comando di non bestemmiare, può essere trasformato in un non parlare in modo blasfemo oppure la norma che fa divieto di agire in modo sconsiderato può essere applicata in modo tale da ridurre sensibilmente la possibilità di scegliere un'azione, tanto da renderla priva di significato, cfr. GERENCSEK (2000), pp. 133-35.

²⁷⁰ Secondo Nardin l'errore di quanti criticano Oakeshott sulla distinzione tra norme strumentali e non, tendono a confondere l'esistente linea di separazione tra considerazioni di adeguatezza e considerazioni sulle conseguenze, in altre parole tra forma e sostanza. In particolare, falliscono nella comprensione del concetto di 'scopo', il quale, in realtà, perde ogni connotato sostantivo laddove subentra una definizione del fine morale in termini kantiani, ovvero la considerazione dell'uomo sempre come fine e mai come mezzo. Criticando

paragone fatto da Kenneth Minogue: la non strumentalità di una norma è evidente, se si pensa alle regole di un codice stradale che permettono di condurre un'auto, prendendo in considerazione determinate condizioni, senza però imporre alcuna destinazione specifica²⁷¹.

Come già accennato, le regole non strumentali ricordano le regole di un qualsiasi gioco, ma si differenziano da queste nella misura in cui il gioco rappresenta un 'impegno' unico per tutti i giocatori, laddove il *Rule of Law* presuppone che i suoi 'giocatori' (i *cives*) siano uniti esclusivamente nel mutuo riconoscimento delle regole, e che tali regole si configurino come un sistema autofondato che determina la propria giurisdizione. La mancanza di un qualsiasi carattere finalistico-sostantivo delle regole associative del *Rule of Law* lo contraddistingue, dunque, come associazione morale, in quanto l' 'indifferenza' che queste mostrano rispetto al raggiungimento dei molteplici fini che gli individui possono prefiggersi, fa sì che essi, pur costretti nel loro agire, non possano utilizzarsi l'un l'altro come mezzi per raggiungerli. In un'accezione tipicamente kantiana, per Oakeshott ogni uomo è un fine per sé e nessuno, compreso chi esercita o amministra il potere, può esimersi dal riconoscerlo tale, poiché a lui è associato esclusivamente in termini di leggi non strumentali²⁷². E' in questo carattere morale, dunque, che si può individuare la maggiore garanzia per la libertà all'interno di un ordine politico, in cui il governo non esercita la sua funzione

infatti la posizione di Mapel, secondo cui tutti i giudizi morali e tutte le norme più in generale hanno un carattere strumentale, Nardin sostiene ad esempio che in termini kantiani il rispetto per le persone non è un fine della moralità, ma un suo postulato, si vedano MAPEL (1992), pp. 63-80 e NARDIN (2001), p. 203, n. 16.

²⁷¹ Cfr. MINOGUE (1975), p. 79.

²⁷² Cfr. NARDIN (2001), p. 193.

dichiarando fini obbligatori e prescrizioni sostantive per raggiungerli, ma custodendo e applicando la legge intesa come sistema giuridico che lascia a ognuno la scelta di quale debba essere il proprio obiettivo.

Una volta definita l'associazione civile come relazione tra individui in termini di leggi si pone la questione di individuare la fonte della loro autorità²⁷³, ovvero il criterio attraverso il quale distinguere le leggi dotate di autorità e dunque autentiche.

In generale si è visto che la *lex*, non richiedendo nessuna specifica azione strumentale al raggiungimento di uno particolare obiettivo, ma solo il rispetto di condizioni formali, pone come condizione della sua osservanza esclusivamente la propria autenticità di regola, poiché la sua *ratio essendi* non deriva, e non è in alcun modo riducibile, alla sua desiderabilità. La norma in questo caso non dipende dall'approvazione delle persone a cui si applica, e la sua disapprovazione non può costituire un motivo di inosservanza dell'obbligo che impone. Gli unici motivi per non osservare una norma prescrittiva di tipo procedurale sono la non autenticità o il non essere soggetto alla sua giurisdizione²⁷⁴.

²⁷³ Il concetto di autorità è sempre stato per Oakeshott un aspetto principale della teorizzazione politica. E' un fatto che il suo primo scritto di politica porti il titolo "*The Authority of the State*" (1929), saggio in cui Oakeshott dà una definizione dell'autorità nei termini di un idealismo filosofico dominante, che viene a caratterizzarla come un assoluto illimitato, autofondato, irresponsabile e inevitabile. Se è vero che i toni assolutistici dell'idealismo non sono più così forti, non ci sembra, tuttavia, poter condividere pienamente la posizione di Gerencser secondo cui vi sarebbe un completo abbandono di questa definizione in favore di una in cui il carattere volontario del suo riconoscimento è più forte, cfr. OAKESHOTT (1993a), p. 78 e GERENCSEK (2000), p. 137. Una conclusione opposta a quella di Gerencser si può trovare in DEVIGNE (1994), pp. 78-87.

²⁷⁴ Si vedano in proposito le affermazioni di Oakeshott: «Se un agente rifiuta l'obbligo, può avere una sola ragione valida per il suo rifiuto, e cioè che la

Si delinea così l'argomento principale della teoria di Oakeshott: la distinzione tra autorità e desiderabilità di una norma come differenziazione tra ciò che costituisce l'associazione civile – permettendone l'esistenza – e ciò che riguarda la sua espressione politica intesa come ricerca di soluzioni desiderabili. Questa distinzione permette inoltre, come si vedrà, di inserire Oakeshott all'interno del pensiero liberale, in quanto capace di fornire una teoria politica in cui l'ordine politico (autorità) si instaura, senza minacciare la libertà di compiere le proprie scelte (autonomia)²⁷⁵. Come abbiamo più volte sottolineato il *Rule of Law* è un tipo di associazione basato su un sistema giuridico la cui principale caratteristica è data dal riconoscimento dell'autorevolezza delle sue norme, ovvero da norme che vengono riconosciute dagli associati come obbligatorie, in quanto promulgate da un ufficio dotato di autorità. Qui, l'autorità è intesa come un tipo di relazione specifico in cui l'accettazione del fatto che un governo promulga la legge è di per sé sufficiente a far sì che questa debba essere osservata indipendentemente dall'approvazione o meno delle condizioni prescritte. Quello che qui è importante sottolineare è che i termini associativi del *Rule of Law* sono dati dal riconoscimento dell'autorità di norme non strumentali, ovvero dal riconoscere l'esistenza di un obbligo a sottoscriverle che, tuttavia, non ha alcuna correlazione diretta con il loro carattere di 'giustizia'. Riconoscere l'autorità delle condizioni di

norma non lo riguarda perché egli non ricade nella sua giurisdizione. Se asserisse a sua giustificazione il fatto che l'osservanza della norma gli impedirebbe di ottenere una soddisfazione desiderata o che non approva la norma e ritiene che bisognerebbe cambiarla o abrogarla, egli rivelerebbe soltanto la sua ignoranza della natura di una norma», cfr. OAKESHOTT (1975a), trad. it., p. 174.

²⁷⁵ Per un'ampia trattazione della questione si veda FRANCO (1990a), pp. 190-92.

un sistema giuridico – definito da Oakeshott *respublica*²⁷⁶ – significa riconoscerle come vincolanti al di là della loro approvazione, in modo da fornire la garanzia di un ordine formale, ‘superficiale’, all’interno del quale, data la complessità e la varietà sociale, sia successivamente possibile discutere sulla desiderabilità di una norma e sul suo essere ‘giusta’. La questione si traduce, quindi, nella necessità di distinguere tra *jus* e *lex*, ovvero tra la ‘giustizia’ di una legge e la legge in quanto tale, e soprattutto si tratta di stabilire il criterio attraverso cui una legge viene riconosciuta autentica, pur potendo contestarne la ‘giustizia’.

Su questo punto la formulazione di Oakeshott appare sin da subito una risposta a tutte quelle teorie che, individuato il criterio giustificativo dell’autorità al di fuori della norma, lo considerano poi come unico parametro per stabilirne la ‘giustizia’. In particolare, sotto accusa è la teoria della *Natural Law* definita da Oakeshott come una visione neoplatonica della questione e sintetizzabile nell’espressione *lex injusta non est lex*²⁷⁷. Tuttavia, le critiche non vengono risparmiate anche al positivismo giuridico rispetto al quale Oakeshott – pur condividendo con esso la separazione tra morale e legge sulla base del fatto che solo le regole promulgate secondo procedure autorizzate sono leggi – rifiuta l’idea di una coincidenza automatica tra validità giuridica e giustizia. In effetti, il positivismo giuridico è talmente scettico su che cosa sia o che cosa possa essere definito ‘giusto’, che respinge qualsiasi riferimento alla morale perché intrinsecamente irrazionale, e identifica il concetto di giustizia esclusivamente con quello di legge: la giustizia non ha alcun significato al di fuori della legge,

²⁷⁶ Cfr. OAKESHOTT (1975a), trad. it., p. 134.

²⁷⁷ Cfr. OAKESHOTT (1999), p. 169.

per cui giustizia e autorità vengono inevitabilmente ad essere confuse²⁷⁸. L'onnipotenza della legge, che qui si esprime non solo in quanto dotata di un'autorità assoluta, ma anche in quanto giusta, inevitabilmente minaccia l'intrinseca libertà della condotta postulata da Oakeshott, attraverso una concezione della legge che facilmente diventa strumento di tirannia nelle mani di ogni nuova maggioranza di governo.

D'altro canto, secondo Oakeshott, la dottrina della *Natural Law* non aiuta a superare la confusione, poiché anche in questo caso vi è una coincidenza tra autorità della legge e giustezza, giustificata qui dalla presenza di una norma superiore attraverso cui tutte le altre trovano conferma. Si tratta di una situazione non dissimile da quella di un'etica di carattere teologico in cui la regola deriva la sua autorità da Dio, essa prescrive un'obbligazione autentica, perché questa è la volontà di Dio. Ma la regola, in virtù di questa origine, è considerata anche giusta, poiché Dio, che è assolutamente buono, non può volere niente che non sia giusto. In modo analogo la *Natural Law* si configura come suprema legge giusta rispetto alla quale valutare (quando non si tratta di sacrificare) qualsiasi istanza non contemplata dalla stessa.

A questo proposito Shirley Letwin fa notare che, sia i "normativists" – in generale tutti coloro che individuano l'autorità di una legge nel suo conformarsi ad uno canone di

²⁷⁸ La critica di Oakeshott al positivismo giuridico è una critica a Kelsen e al suo costruttivismo inteso come possibilità di assicurare la razionalità di una norma, epurandola da considerazioni morali perché legate alla contingenza, e dunque irrazionali. Il fallimento di Kelsen agli occhi di Oakeshott rispecchia quello del razionalismo e di quanti, nel considerare evitabile il carattere contingente dell'esistenza, pensano di poter stabilire criteri razionali-scientifici da porre come guida per la vita di ognuno, cfr. LETWIN (1989), p. 63

giustizia che esiste precedentemente e indipendentemente dalla legge stessa)²⁷⁹ – che i positivisti giuridici, falliscono nel considerare il carattere non strumentale della morale, privilegiando invece un’interpretazione che definisce la morale come espressione di un insieme di comandi e prestazioni strumentali al raggiungimento di un fine sostantivo²⁸⁰. In sostanza, riconoscendo alla morale un carattere esclusivamente strumentale, il dibattito sulla questione dell’autorità della legge tra *normativists* e positivisti giuridici si è trasforma in: «[...] un conflitto tra le preoccupazioni “moralì” del *normativism* e l’ “amoralità” del positivismo»²⁸¹. Quello che la Letwin vuole qui sottolineare, è la difficoltà per i *normativists* di poter evitare che la libertà possa essere sacrificata sull’altare di una norma superiore, quando questa preveda il raggiungimento di un bene sostantivo e superiore individuabile di volta in volta in modo diverso: efficienza, eguaglianza, economia di mercato o giustizia sociale.

²⁷⁹ Cfr. LETWIN (1989), p. 55. Si è scelto di lasciare i termini *normativism* e *normativists* nell’espressione inglese, in quanto categorie assai ampie all’interno delle quali la Letwin inserisce indistintamente tutti coloro che sostengono che una legge non possa imporre un’obbligo, a meno che non si conformi a criteri di giustizia che esistono indipendentemente e precedentemente ad essa: «those standards are variously described as “natural laws”, “the basic requirements of practical reasonableness”, “natural rights”, or “human rights”, but all are supposed to be universal, unambiguous, unconditional, and inviolable».

²⁸⁰ La distinzione tra norme morali non strumentali e strumentali è rintracciata dalla Letwin sin dall’antichità. In particolare già con Platone e Aristotele a fianco di una concezione della giustizia come insieme di norme atte a mantenere l’ordine è possibile individuare l’idea che la giustizia sia un bene da raggiungere attraverso la richiesta di prestazioni sostantive, cfr. LETWIN (1989), p. 62.

²⁸¹ *Ibidem*.

In effetti, concepire il *Rule of Law* come un rapporto che identifica autorità e giustizia sulla base di un criterio assoluto universale ed esterno alla legge, coincidente con un bene sostantivo, significa inevitabilmente trasformarlo in un'associazione d'impresa caratterizzata da un sistema di rapporti in termini di giustizia per la cui realizzazione è richiesta l'approvazione di norme concernenti prestazioni sostantive.

Pertanto, come lo stesso Oakeshott sottolinea, una teoria come quella di John Rawls, in cui lo stato viene definito come un'associazione governata da regole di giustizia, è incompatibile con l'idea di associazione civile, in quanto capace di identificare la giustizia come: 'giusta' distribuzione di risorse scarse ed equa distribuzione su cui 'concorrenti razionali', 'in particolari circostanze ideali', devono concordare. Si tratta in sostanza di promulgare leggi strumentali che possano costituirsi come efficaci «[...] guide per il raggiungimento di uno stato di cose sostantivo»²⁸².

Per Oakeshott la giustizia sociale – tema particolarmente sensibile all'interno di ogni dibattito politico – costituisce una questione totalmente estranea al *Rule of Law*²⁸³, in quanto rappresenta un obiettivo sostantivo sulla base del quale la società dovrebbe organizzarsi con norme strumentali sulle quali bisognerebbe richiedere costantemente il consenso. L'autorità

²⁸² Cfr. OAKESHOTT (1999), p. 170, n. 13. In realtà, Oakeshott esprime i suoi dubbi sulla possibilità di poter definire 'leggi' questo tipo di norme.

²⁸³ «E, ovviamente, nell'associazione civile non c'è posto per la cosiddetta giustizia "distributiva"; ossia, per la distribuzione di beni materiali desiderabili. Una simile "distribuzione" di benefici o vantaggi materiali richiede una norma di distribuzione e un distributore che possieda ciò che viene distribuito; ma la *lex* non può essere una norma di distribuzione di questo tipo e i governanti civili non hanno nulla da distribuire», cfr. OAKESHOTT (1975a), trad. it., p. 186, n. 9.

diventerebbe un problema di desiderabilità che per affermarsi avrebbe bisogno di una giustificazione ‘superiore’ ed esterna (Dio, ‘società’, ‘legge naturale’ o ‘ragione universale’), ma, in questo modo, distruggerebbe la libertà degli individui, negandone il carattere intelligente, ovvero quell’infinita capacità che essi hanno di comprendere (in modo diverso) la realtà. In conclusione, per Oakeshott, ci sono poche possibilità di poter trasformare “costruzioni mentali” in parametri politici oggettivi su cui erigere una civiltà, a meno che l’obiettivo non sia quello di incoraggiare sistemi tirannici o anarchici.

In effetti, la giustizia sociale, come ha sottolineato Robert Devigne, rappresenta per Oakeshott – e per i conservatori britannici – una minaccia per l’autorità dello stato, in particolare per quello stato che comprende i suoi termini associativi come cornici procedurali non strumentali e la sua funzione come capacità assoluta di legiferare eseguire e rafforzare queste stesse cornici. Ma, soprattutto, essa minaccia la libertà individuale con la falsa promessa che la sua imperfezione possa essere corretta attraverso un sistema di pianificazione economica e sociale in cui è richiesta un’azione unitaria per un “bene supremo”²⁸⁴.

Tornando ai *normativists* si può allora sostenere che, per Oakeshott, la loro teoria, oltre che favorire una forma associativa d’impresa, sembra dover fare i conti con un problema di ‘anarchia’ ogni volta che si rende difficile trovare un accordo

²⁸⁴ Cfr. DEVIGNE (1994), p. 83. Come si è visto la critica di Oakeshott al collettivismo e al *welfare* era stato uno dei temi principali del saggio *The Political Economy of Freedom* dove Oakeshott, recensendo l’opera di Henry Simons (*Economic Policy for a Free Society*, 1948), inizia a delineare la distinzione tra *civil association* e *enterprise association*, sottolineando che solo nella prima è possibile garantire la libertà individuale, e dunque anche quella economica, cfr. OAKESHOTT (1991), p. 392 e pp. 398-401.

sulla sostanza di quello che la norma superiore invoca, e dunque appare impossibile poter sfuggire all'innescarsi di un conflitto tra opinioni che proprio attraverso il *Rule of Law* Oakeshott cerca di evitare²⁸⁵.

Eppure, contro le affermazioni della teoria del diritto naturale, la soluzione offerta dal positivismo giuridico non sembra essere soddisfacente, soprattutto perché prescinde completamente dall'aspetto morale, che in Oakeshott, al contrario, inteso come pratica non strumentale rappresenta il carattere stesso dell'associazione civile.

Rispetto alla teoria del diritto naturale e al positivismo giuridico, Oakeshott propone una sorta di "terza via" basata su una netta distinzione tra autorità e desiderabilità, rendendo così possibile separare l'obbligo di obbedire ad una legge dalla possibilità di fare considerazioni morali su di essa²⁸⁶. L'obiettivo principale è quello di garantire la presenza di un ordine che sia morale nel senso di riconoscere l'autorità delle sue leggi (non strumentali) senza, tuttavia, inficiare la libertà del singolo al quale non viene chiesto di approvare alcunché²⁸⁷. Nel riconoscere l'autorità delle

²⁸⁵ In generale, per Oakeshott, concetti quali 'legge naturale', 'diritti fondamentali' o 'giustizia' vanno a detrimento del *Rule of Law* e dell'ordine che esso vuole stabilire. «[...] more often than not [universal values] are the occasion of profitless dispute, and when invoked as the conditions of the obligation to observe the conditions prescribed by *lex* they positively pervert the association: they are the recipe for anarchy», cfr. OAKESHOTT (1999), p. 173.

²⁸⁶ L'intera interpretazione del concetto di diritto in Oakeshott da parte di Shirley Letwin va in questa direzione. Cfr. LETWIN (2005), pp. 307-25.

²⁸⁷ Gerencser, tuttavia, solleva alcuni dubbi sulla validità della teoria dell'autorità formulata da Oakeshott, in quanto viene lasciata aperta la questione del consenso rispetto al riconoscimento dell'autorità dello stato da parte degli associati. Infatti, se è vero che la distinzione tra riconoscimento dell'autorità e approvazione evita il pericolo di uno stato organizzato in vista del raggiungimento di un obiettivo su cui deve esserci il consenso, omette di

norme, infatti, i *cives* non ipotecano il loro futuro con scelte immutabili, poiché non sono al contempo obbligati a dividerne le condizioni: possono sempre ritrattare senza per questo dover compiere il drammatico atto di dissociarsi dall'associazione civile²⁸⁸. E' un fatto che, se l'autorità coincidesse con l'approvazione di un sistema giuridico, l'unica alternativa al non riconoscimento sarebbe il disfacimento del sistema stesso. Al contrario, per Oakeshott l'ordine deve sempre poter essere garantito, poiché solo nell'ordine è possibile esprimere l'intrinseca libertà della condotta umana, la quale si concretizza poi nella continua possibilità di discutere sulla desiderabilità delle norme che lo permettono²⁸⁹. Infatti, l'obbligo dei *cives*,

considerare il fatto che anche il riconoscimento delle dell'autorità richiede un consenso su quelle che vengono considerate "procedure autorevoli" e uffici capaci di generare leggi autentiche. In questo modo la politica, che per Oakeshott appartiene solo alla sfera della desiderabilità delle norme, per Gerencser al contrario deve riguardare anche le condizioni del riconoscimento della loro autorità. In caso contrario coloro che non riconoscono l'autorità di certe norme o sono destinati comunque ad accettarle o possono scegliere di diventare dei 'criminale'. Una situazione che lascia poco spazio alla libertà non solo in un'associazione d'impresa, ma anche in quella civile. Una possibile risposta a questa obiezione potrebbe essere data dal fatto che la politica, occupandosi di desiderabilità non significa che non possa discutere anche delle norme istituzionali, ovvero di quelle attraverso cui una legge è riconosciuta come autentica. Inoltre, il mancato riconoscimento dell'autorità di una norma è sempre per Oakeshott un "porsi fuori legge", in quanto l'alternativa sarebbe il caos, cfr. GERENCSEK (2001), cap.VI.

²⁸⁸ «Nell'associazione civile non vi è quindi nulla che metta in pericolo quel legame tra credenza e condotta che costituisce l'agire "libero", e nel riconoscere l'autorità civile i *cives* non hanno consegnato ostaggi a un futuro in cui, essendo mutate le loro scelte e approvazioni, essi potranno mantenersi liberi soltanto con un atto di dissociazione», cfr. OAKESHOTT (1975a), trad. it., p. 192.

²⁸⁹ «La libertà civile non è legata ad una scelta ad essere e restare in associazione nel quadro di un obiettivo comune: essa non è nulla di più e di meno che

derivando solo dal riconoscimento dell'autorità delle norme che costituiscono la *respublica*, non impedisce loro di valutare la desiderabilità delle condizioni prescritte; un impegno, quest'ultimo, definito da Oakeshott: politica (*politics*).

Occorre sin da subito sottolineare che, per Oakeshott, la politica come "considerazione di desiderabilità" è un'attività possibile solo all'interno di un'associazione civile, poiché nel caso dell'associazione d'impresa, al contrario, trattandosi di un ordine in cui i termini associativi coincidono con la loro desiderabilità, perché utili a raggiungere l'obiettivo comune, la politica diventa *policy*. In questo secondo caso essa si traduce in attività gestionale, totalizzante, che si esprime nella forma di un governo 'manageriale' con cui, attraverso l'arte della "leadership persuasoria", ha inizio una lenta corsa verso la schiavitù.

In effetti, Oakeshott sottolinea l'importanza di distinguere l'attività politica dall'attività di governo, in quanto quest'ultimo esercita una funzione esclusivamente correlata all'autorità di un'associazione civile. Si tratta di un insieme di persone preposte ad uffici dotati di autorità che «si occupano del significato della *lex* in situazioni contingenti, e non della desiderabilità delle condizioni ivi prescritte» a differenza dell'associazione d'impresa dove i governanti, invece, «governano politicamente»²⁹⁰.

l'assenza di un tale obiettivo o scelta». Qui Oakeshott prosegue con un esempio che aiuta a chiarire il significato dell'autorità e del suo stretto legame con la libertà. In particolare egli pensa al 'libero arbitrio' dell'uomo rispetto a Dio qui inteso come legislatore, *ibidem.*, p. 192.

²⁹⁰ *Ibidem*, pp. 202-3. Oakeshott fa notare la confusione che si genera, quando politica e governo vengono fatti coincidere, analizzando l'espressione 'politica democratica': «dove una parola del vocabolario del governare è utilizzata per qualificare la "politica"». In generale, infatti, si assiste ad una confusione lessicale, che sempre più spesso si trasforma in una concettuale, in quanto

Il carattere della politica (*politics*) si manifesta sotto un duplice aspetto: come attività privata, perché rappresenta la negoziazione tra un agente o un'associazione di agenti e i detentori degli uffici dotati di autorità, e come attività pubblica dove la conclusione di questa contrattazione non è l'ottenimento di una prestazione sostantiva, ma una norma avverbiale obbligatoria per tutti²⁹¹. Pertanto, la politica si realizza all'interno di una *respublica* verso cui mostra acquiescenza, per quanto riguarda il riconoscimento della sua autorità, e spirito critico nel discutere la desiderabilità delle sue norme; ma come si è visto, le sue conclusioni non possono generare norme sostantive. Dunque, la politica si concretizza in un'attività di custodia, di mantenimento e di desiderabilità di un sistema di considerazioni espresse sotto forma di deliberazioni non strumentali.

Occorre a questo punto soffermarsi sul significato di deliberazione politica, in quanto permette di completare il ragionamento attraverso il quale la teoria di Oakeshott offre una soluzione mediana rispetto alla teoria del diritto naturale e al positivismo giuridico.

Più volte si è accennato al fatto che per Oakeshott la desiderabilità di una norma, ovvero l'essere considerata giusta non può trovare conferma né in un principio universale ed esterno né nei soli termini legali della procedura che la crea. La considerazione di giustizia nasce piuttosto dalla comprensione che gli uomini hanno di sé e di quanto li circonda e tale

termini, che indicano la costituzione di un'autorità di governo (la procedura democratica), vengono scambiati con l'attività dello stesso o addirittura con quelli che esprimono un tipo di associazione. Si tratta di una confusione che ha inizio con Aristotele il quale non usò due termini diversi per 'civile' e 'politico', *ibid.*, p. 203, n. 13 e OAKESHOTT (1975c), p. 320, pp. 331-32.

²⁹¹ Cfr. OAKESHOTT (1975a), trad. it., pp. 197-98.

comprensione si realizza all'interno di un insieme complesso, di una *pratica* composta di usi, costumi, credenze, norme, che è stata elaborata nel corso del tempo da agenti intelligenti che continuamente rispondono alle proprie situazioni. Questo carattere contingente²⁹² dell'esistenza, inevitabilmente, comporta una definizione di giustizia, di desiderabilità, di deliberazione politica e, ancora, di autorità che non può prescindere da quello che Oakeshott, in un linguaggio forse meno filosofico, aveva già definito 'tradizione'²⁹³. La deliberazione politica dunque è un impegno contingente che si realizza all'interno di un contesto in cui esiste una 'sensibilità morale', ereditata, attraverso cui gli uomini hanno imparato ad incontrarsi e a comprendersi senza per questo dover rinunciare alla loro libertà. Questo non significa che le regole civili debbano rispecchiare precetti morali – le considerazioni civili, infatti, sono morali solo in quanto considerazioni di carattere non strumentale – ma certamente ogni ragionamento deliberativo avviene all'interno di un qualche contesto, e uno dei più inclusivi è sicuramente quello morale. La politica, dunque, si occupa di mutare una condizione ritenuta per certi aspetti inaccettabile e, nel fare questo, le viene richiesta

²⁹² L'idea di contingenza è considerata da Macneil l'aspetto centrale della teoria di Oakeshott attraverso cui si spiega la libertà inerente alla condotta e la capacità dell'associazione civile di porsi come associazione che mira ad abbatterla, senza per questo eroderla, proprio in virtù della distinzione tra autorità e approvazione, cfr. MACNEIL (1990), pp. 392-410.

²⁹³ Si fa qui riferimento ai saggi raccolti in *Rationalism in Politics*. Sul carattere pratico dell'autorità, Worthington fa notare che una norma trae la propria autorità non dalla sua desiderabilità o dalla sua rispettabilità, ma solo in quanto è usata, cfr. WORTHINGTON (1997), p. 736.

una sorta di “immaginazione disciplinata”, poiché limitata a proposte di condizioni non strumentali²⁹⁴, e soprattutto perché:

«Una regola dell’associazione civile è desiderabile rispetto all’accuratezza con cui riflette, o non oltraggia, l’immaginazione morale degli associati quando questa si riferisce a ciò che hanno imparato a distinguere come una relazione non di perfezione morale, ma di civiltà o giustizia»²⁹⁵.

In conclusione, si può dire che la distinzione tra autorità e attività politica sostiene in linea di massima quanto era stato già affermato da Oakeshott (soprattutto nel saggio *Political Education*²⁹⁶) a proposito della politica intesa come attività limitata. La limitazione non è concepita da Oakeshott come conseguenza – secondo i canoni del liberalismo classico – della necessità di limitare l’attività di governo, il limite della politica è invece costitutivo, poiché è impensabile poter concepire l’associazione civile in termini esclusivamente politici. La politica è un’implicazione dell’autorità riconosciuta alle regole civili che costituiscono l’associazione civile, ogni tentativo di tradurre quest’ultima in una questione esclusivamente politica significa confondere la distinzione tra *Rule of Law* e associazione d’impresa.

Il ragionamento filosofico di Oakeshott si chiude quindi con una definizione di politica che certamente rispecchia

²⁹⁴ «Ovviamente [...] molte cose sono necessariamente escluse dalla politica: piani benevoli per il generale miglioramento della condizioni dell’umanità, per diminuire il divario tra bisogni e soddisfazioni o per il perfezionamento morale, non possono, in quanto tali, essere proposte politiche», cfr. OAKESHOTT (1975a), trad. it., p. 204 e LETWIN (2005), p. 321.

²⁹⁵ Cfr. OAKESHOTT (1991), p. 455.

²⁹⁶ Cfr. OAKESHOTT (1991), pp. 42-69.

quell'espressione icastica e tuttavia fumosa in cui veniva specificata come "*the pursuit of intimations*", ovvero come la capacità di considerare quello che di volta in volta la contingenza all'interno di una civiltà suggerisce.

Rispetto alle conclusioni raggiunte, vale la pena soffermarsi per un'ultima volta sulla specificità di quel carattere ideale che Oakeshott chiama *Rule of Law*: un'idea che, tuttavia, si differenzia dalla più comune accezione che il termine tende ad assumere all'interno del pensiero liberale, secondo cui questo tipo di associazione riconosce nella *Natural Law* o nella *Common Law* il fondamento e l'origine della sovranità della legge che quindi, superiore a qualsiasi potere dello stato, vincola anche quello legislativo²⁹⁷. Anche per Oakeshott il *Rule of Law* è un sistema di rapporti in cui i termini associativi sono regolati esclusivamente da leggi (non strumentali) che vincolano tanto i governanti quanto i governati, ma tali leggi sono il frutto della creazione degli uomini²⁹⁸, seppure all'interno di un contesto di pratiche ereditate di cui non sono stati protagonisti. Il fatto che secondo Oakeshott la legge debba essere una creazione degli uomini (occorra, cioè, un legislatore umano), trova la sua ragion d'essere nella convinzione che essa debba essere conosciuta per poter offrire una guida a individui intesi quali agenti intelligenti. Ciò significa che né la Ragione né Dio, possono essere sufficienti a

²⁹⁷ Sul primato del potere legislativo inteso come unico centro legislativo sovrano, Devigne offre un'ampia trattazione in cui Oakeshott viene considerato l'ispiratore dei conservatori britannici e messo in parallelo con Hayek, sostenitore di un'altra forma di 'conservatorismo' fondato sul costituzionalismo *garantista*, e con Strauss, il cui pensiero ha ispirato il neoconservatorismo americano, cfr. DEVIGNE (1994), pp. 21, 24-28 e cap. III.

²⁹⁸ «[Laws] are human inventions that purport to declare the conditions of a human relationship. What is the character of the mode of relationship whose conditions are man-made laws?», cfr. OAKESHOTT (1999), p. 131.

trasformare un precetto in legge, in quanto l'agente intelligente a cui si rivolge non avrebbe la capacità di conoscere sino in fondo quanto dettato da realtà inconoscibili²⁹⁹.

Se, dunque, il principio *lex injusta non est lex*, al quale cui si rifanno in generale coloro che la Letwin chiama *normativists*, non può essere accettato nell'impostazione oakeshottiana, qual è il principio che rende giusta una legge all'interno dell'associazione civile? La risposta come accennato è anzitutto legata al necessario carattere non strumentale che la legge deve avere e a quelli che Oakeshott definisce i principi formali inerenti al carattere della legge e che, seppure normalmente identificati con la questione della sua giustezza, costituiscono l'insieme delle considerazioni implicite nel concetto stesso di legge e fungono da condizioni necessarie per determinare un ordine giuridico. Tali condizioni rappresentano dunque l'unico strumento per poter affermare che *lex injusta non est lex*, ma si tratta – come nel caso delle norme non strumentali – di un principio che attiene alla forma e non al contenuto della legge. A tale proposito, però, è interessante notare che Richard Friedman sottolinea come queste condizioni, in realtà, rappresentino quell'insieme di criteri che precedono l'emanazione di ogni norma e che, pertanto, costituiscono una sorta di principi esterni, che vincolano l'autorità sovrana nel legiferare in senso contrario e che ricordano, in ultima istanza, l'idea di legge naturale elaborato da Hobbes³⁰⁰. Qui è forse necessario ricordare che il *Rule of Law* rappresenta una tradizione e come tale si caratterizza per acquisizioni che poi si trasformano in criteri di condotta.

²⁹⁹ Si veda come questa posizione non sia che l'estensione dell'interpretazione che Oakeshott dà del concetto di legge e di diritto in Hobbes. Per un approfondimento si veda FRIEDMAN (2005), pp. 166-67.

³⁰⁰ *Ibidem*, p. 176.

Più in generale, ciò che Oakeshott trova impossibile da sostenere è comunque la possibilità di giustificare l'autorità di una pratica politica, appellandosi a 'valori' esterni, dettati da un'entità superiore, a principi utilitaristici o finalistici, poiché inevitabilmente si cadrebbe nella rete di una forma associativa *teleocratica* in cui non sarebbe più possibile l'opzione. Dunque, mancando un riferimento certo ed assoluto il solo modo per garantire la stabilità dei rapporti associativi è quella di riconoscere una "autorità sovrana" forte, in grado di costituirsi come l'unico centro dotato della facoltà di promulgare leggi autentiche. Così, postulata la garanzia (dei criteri formali) della separazione dei poteri, l'inesistenza di leggi immutabili, la possibilità di promulgare solo leggi non strumentali, l'attribuzione all'autorità di un carattere volontaristico espresso dal riconoscimento degli individui, è possibile sostenere con Oakeshott che il *Rule of Law* rappresenta l'unica forma associativa attraverso cui la "condizione civile" può esprimersi completamente.

Il *Rule of Law*, non è una forma di associazione civile fondata su un'idea di giustizia o di bene, essa infatti non richiede alcun consenso sugli stessi, ma su un insieme di regole non strumentali da sottoscrivere nel raggiungimento dei propri fini sostantivi. In questo modo Oakeshott restituisce, in un certo senso, la politica al *Rule of Law* e al parlamento il ruolo di centro della sua deliberazione, sottraendo nel contempo alle corti di giustizia lo strapotere che esercitano in quanto giudici della giustezza dei contenuti di norme nei sistemi in cui il *Rule of Law* è, invece, considerato come ordine costruito su particolari idee di bene o di giustizia: una concezione tipica delle dottrine del «legalismo

anti-politico», ascrivibili anzitutto a Rawls³⁰¹. Come si è visto la separazione tra il concetto di autorità e quello di desiderabilità della norma permette ad Oakeshott di utilizzare un concetto di giustizia esclusivamente formale per quanto attiene il riconoscimento dell'autenticità di una norma e uno più concreto per quanto riguarda invece il suo contenuto. In questo senso, ciò che viene ritenuto come giusto si lega indissolubilmente al variare dei popoli, dei tempi e dei luoghi. Tuttavia, ciò non significa che Oakeshott sia sostenitore di posizioni relativistiche, poiché come sottolinea Shirley Letwin «egli non eguaglia la giustizia con qualsiasi cosa possa accadere qui e ora. La deliberazione sulla giustezza di una legge poggia sull'obbligo di osservare una particolare concezione del diritto implicito in una particolare comprensione della condizione umana e dei suoi corollari». In generale, quindi, la giustezza di una legge dipenderà dal fatto che l'insieme delle norme non strumentali del *Rule of Law* non dovranno essere in contrasto con quella che Oakeshott definisce la sensibilità morale dominante, ovvero la capacità di distinguere tra le condizioni di virtù (della condotta buona) e le condizioni avverbiali (magari ispirate a queste stesse virtù), che invece possono essere imposte per legge (norme non strumentali)³⁰².

Prima di chiudere la trattazione del *Rule of Law*, occorre tuttavia ricordare che, per Oakeshott, esso rappresenta un modello esclusivamente teorico e interpretativo. La storia dell'Europa, infatti, non ha mai conosciuto la sua piena realizzazione, ma, al contrario, essa si è manifestata come continua tensione tra la *civil association* e la *enterprise association*, che nella loro contingenza storica Oakeshott definisce rispettivamente come *societas* e

³⁰¹ Cfr. GRAY (2000), p. 16.

³⁰² Cfr. LETWIN (2005), p. 321.

universitas. Si tratta di due forme distinte attraverso cui il carattere associativo dello Stato europeo si è storicamente manifestato o sotto forma di istituzione *nomocratica* fondata sul riconoscimento del *nomos* (non strumentale) o come organizzazione *teleocratica* volta alla realizzazione del *telos*³⁰³. Vi sono stati, infatti, momenti in cui il carattere della *societas* ha prevalso, avvicinando lo Stato al modello della *civil association*, ma vi sono stati anche periodi in cui la *universitas* ha sopito l'afflato per la libertà e per l'individualità, generando l'idea che lo Stato dovesse essere di volta in volta il mezzo per realizzare, la "solidarietà comune", la "comunità perduta", il "benessere sociale", il "nazional-socialismo", il "comunismo" o qualsiasi altra idea in nome della quale sacrificare la libertà dei suoi cittadini³⁰⁴. E, tuttavia, Oakeshott afferma che nessuno è mai riuscito a negare la superiore desiderabilità nei confronti della *civil association* senza per questo sentirsi profondamente in colpa³⁰⁵.

E' in questa intensa affermazione che si può comprendere l'importanza che la *civil association* ha avuto per l'eredità politica dell'Europa alla quale Oakeshott restituisce l'idea di libertà e di un ordine liberale come conquista storica particolare, e forse altrove irripetibile, che vale la pena difendere se a quella stessa libertà non si è disposti a rinunciare. Ma, come si è visto, tale difesa rappresenta solo una possibilità legata alla volontà degli individui stessi.

³⁰³ OAKESHOTT, (1975), trad. it., pp. 246 e 385.

³⁰⁴ *Ibidem*, p. 384.

³⁰⁵ *Ibid.*

Capitolo V

L'«associazione civile»: un contributo

5.1. *Modelli di convivenza a confronto*

All'inizio della presente ricerca si è voluto sostenere che il filo conduttore del pensiero di Oakeshott fosse da ricercare nella natura scettica del suo filosofare e in quella plurale della sua epistemologia. Tali elementi, come si è visto, tornano successivamente a caratterizzare in modo preponderante anche la trattazione filosofica del modello di *Rule of Law*, attribuendogli un'impronta originale che allo stesso tempo lo colloca, da una parte, nella tradizione del pensiero liberale e della supremazia del diritto³⁰⁶ e dall'altra nella tradizione del pensiero conservatore britannico. Da questo punto di vista è il «carattere paradossale dello scetticismo» di Oakeshott a giocare un ruolo determinante almeno nella misura in cui, pur rifiutando verità incontrovertibili, riesce non solo a evitare posizioni nichiliste, ma addirittura le avversa fermamente, riuscendo così a compiere una sorta di «miracolo» che riconcilia l'apparente disordine del mondo umano con l'idea che per gli uomini non sia possibile accedere alla conoscenza di verità infallibili³⁰⁷. In altre parole, l'approccio scettico di Oakeshott si traduce nella convinzione che

³⁰⁶ Cfr. RICCIARDI (2006), p. 190.

³⁰⁷ Cfr. LETWIN (2005), p. 307.

nonostante non vi siano verità cosmiche e indiscusse a cui appellarsi, ciò non significa che l'uomo non sia in grado di fare riferimento a criteri di condotta pur sempre oggettivi e stabili.

Come fa notare Shirley Letwin, la riconciliazione di questo «dilemma scettico» si fonda su due elementi principali e tra loro collegati: la (ri)definizione del concetto di ragione e la definizione di idea di pratica³⁰⁸. Nel primo caso, infatti, Oakeshott elabora una concezione della ragione in grado di rompere con l'idea classica di una sua partecipazione all'ordine cosmico e allo stesso tempo di superare il nichilismo a cui la visione moderna può condurre nella sua comprensione della ragione umana quale strumento distaccato dalla volontà e spesso in subordine alle passioni. Ancora secondo la Letwin, infatti, l'idea moderna di ragione ha oscillato tra un'interpretazione assolutistica e astratta del suo potere e una invece nichilistica che ha acuito la scissione tra razionalità e individualità, spingendo a individuare la diversità quale conseguenza dell'errore: dell'irrazionalità delle passioni o dei ragionamenti sbagliati. Questo aspetto diventa importante per Oakeshott – non si dimentichi che aveva contestato a Hobbes il fatto che la sua filosofia mancasse di una teoria del volere esaustiva – proprio perché la risoluzione del dilemma è possibile solo nella misura in cui razionalità e individualità vengono riconciliate in un rapporto di interdipendenza. Nella ridefinizione del concetto di ragione Oakeshott, infatti, la riporta a un 'livello umano' e le attribuisce un potere creativo, in quanto facoltà attraverso la quale gli esseri umani 'inventano', 'immaginano' interpretazioni dell'esperienza e risposte ad essa. In sostanza, quindi, l'uomo, essendo un agente intelligente, è intrinsecamente razionale e

³⁰⁸ *Ibidem*, pp. 308-10.

libero, e la diversità, che deriva da questa sua condizione, risulta essere un dono della infinita capacità che egli ha di immaginare: essa è l'espressione della sua razionalità, che dunque non deve essere perseguita imponendo l'uniformità, ma piuttosto coltivata come esercizio continuo dell'attività di pensiero e manifestazione della sua libertà. Si tratta, infine, secondo Oakeshott, di una comprensione dell'essere umano che ha trovato posto nella coscienza europea da tempi lontani e che si inserisce nell'idea cristiana di persona, intesa come anima immortale.

L'idea di pratica rappresenta l'altro aspetto peculiare della risposta al «dilemma scettico», in particolare essa costituisce lo strumento attraverso il quale la diversità viene riconciliata nell'ordine, in virtù del suo carattere non strumentale e del tipo di ragionamento che richiede: non quello tradizionalmente concepito come deduzione di conclusioni da premesse generali, ma riconoscimento di considerazioni da tenere presenti nel raggiungimento di fini individualmente prescelti. Il carattere non strumentale della pratica è, infatti, l'elemento che le attribuisce una certa oggettività senza la necessità di dover fare ricorso a criteri fondativi esterni. Come si è avuto modo di spiegare la pratica – il cui carattere è contingente in quanto esclusivo frutto delle scelte umane – configurandosi come l'insieme delle condizioni che si prendono in considerazione nell'esercizio di un'attività, mantiene il proprio carattere oggettivo in virtù della sua indipendenza da fini o interessi particolari, immediati e sostantivi, i quali pur cambiando nel tempo non ne inficiano il carattere generale. Se si pensa al linguaggio, l'idea della stabilità di una pratica risulta più chiara, laddove ci si rende conto che, nonostante i neologismi e le trasformazioni che una particolare lingua può subire nel tempo, resta sempre possibile leggere e comprendere i poeti o gli scrittori del passato, che si sono

espressi attraverso la sua pratica. Una lingua afferma Oakeshott, può subire cambiamenti, critiche o modifiche, ma non può mai essere rifiutata completamente, in quanto verrebbe meno la possibilità stessa della comunicazione e della convivenza³⁰⁹. Allo stesso modo anche la pratica morale, *ars artium*, si configura come contesto imprescindibile, prodotto delle scelte umane e come tale soggetto al cambiamento, ma non per questo essa è priva di criteri oggettivi per giudicare la condotta umana; ogni morale contiene in sé una qualche forma di criteri per distinguere ciò che è giusto da ciò che è sbagliato, ma questo giudizio attiene alle modalità attraverso cui si compie la condotta e non agli scopi che si prefigge di ottenere.

Questo stesso carattere oggettivo lo si ritrova, allorché Oakeshott definisce il modello di *Rule of Law* quale specifica risposta al dilemma filosofico politico della riconciliazione tra ordine politico e libertà. E, come si è visto, anche in questo caso la risposta si fonda su un concetto di oggettività legato alla concezione non strumentale della legge i cui criteri sono da ricercarsi al suo interno in un gioco continuo di adattamento e di (ri)creazione, e non in principi quali la Natura o la Ragione.

Lo scetticismo di Oakeshott, sin qui descritto, non sembra allora molto lontano dallo scetticismo cristiano nel quale, come sottolinea Dario Antiseri, il nichilismo è, tuttavia, in grado di inserirsi in una accezione positiva quale «spia al servizio dell'Altissimo» e presupposto di tolleranza e di democrazia, ovvero in quanto «consapevolezza dell'inconsistenza teorica delle grandi risposte, degli assoluti terrestri»³¹⁰. Se, infatti, per nichilismo si intende l'idea che l'uomo non possa essere artefice né della comprensione né della costruzione di verità assolute,

³⁰⁹ *Ibidem*, p. 311.

³¹⁰ ANTISERI (2005), p. 31.

allora continua Antiseri, si tratterebbe di una «concezione razionalmente sostenibile», in grado di alimentare il senso della tolleranza e la dimensione del sacro. Da una parte, infatti, la negazione di verità assolute apre il ventaglio delle possibilità accettabili e dall'altra ristabilisce la giusta distanza tra Dio e l'uomo, offrendo a quest'ultimo l'occasione di «una ricostruzione razionale della possibilità della domanda religiosa» in virtù della consapevolezza «dell'impossibilità per gli uomini di costruire un senso assoluto della vita»³¹¹.

Se, dunque, Oakeshott non può essere considerato un nichilista in senso assoluto, in quanto convinto assertore dell'esistenza di riferimenti oggettivi che fungono in qualche modo da guida per la condotta umana, dall'altra è pur vero che una definizione di nichilismo quale quella fornita da Antiseri – e che ritrova le proprie radici nella tradizione dello scetticismo cristiano – si può certamente considerare valida anche per Oakeshott, e anzi risulta particolarmente efficace per chiarire il ruolo della religione all'interno della sua riflessione e la sua riconciliazione con la libertà.

In effetti, per Oakeshott il fatto che la salvezza non sia di questo mondo, non ne nega la possibilità, ma semplicemente la spinge all'interno delle nostre coscienze nel suo significato cogente – preservando la libertà di ognuno – per ricollocarla al di fuori di esse sottoforma di pratica. La religione è una caratteristica costitutiva dell'uomo il quale cerca risposte attraverso un tipo di conoscenza particolare e differente da tutte le altre, proprio perché egli è consapevole di non poter essere «né costruttore né padrone del senso»³¹². E' per questo motivo che le risposte che cerca la religione non possono essere trovate dalla filosofia, né da

³¹¹ *Ibidem*, pp. 27-28.

³¹² *Ibid.*, p. 31.

qualsiasi altra forma di conoscenza, e che per Oakeshott si tratta di due mondi conoscitivi completamente diversi e indifferenti tra loro, i cui spazi restano (o dovrebbero risultare) reciprocamente salvi da possibili incursioni.

Come si è visto, il pluralismo epistemologico di Oakeshott è infatti lo strumento filosofico attraverso il quale egli è in grado di ricondurre al proprio posto ogni modo di conoscenza, sull'unico terreno comune possibile: quello della conversazione il cui fine non è l'argomentazione dimostrativa, quanto piuttosto il confronto e la coesistenza. Il concetto di conversazione umana, viene sviluppato da Oakeshott nel saggio del 1959 *The Voice of Poetry in the Conversation of Mankind*³¹³, il quale rappresenta l'occasione per l'autore di riprendere il tema del pluralismo epistemologico contro l'eccessivo pragmatismo e scientismo, attraverso l'introduzione di un altro modo dell'esperienza (poesia e prosa), per sostenere con maggiore fermezza l'idea che il confronto e l'incontro tra i vari modi di conoscenza può avvenire esclusivamente sulla base di un metodo e non anche di un fine. L'idea di conversazione che Oakeshott tratteggia, in effetti, può sembrare sfumata e vaga, ma in realtà è proprio nell'apparente indeterminatezza che il suo carattere aperto e fluido può affermarsi. La conversazione, ci dice Oakeshott, è «un'avventura intellettuale improvvisata» nella quale al pari del

³¹³ Ora in OAKESHOTT (1991), pp. 488-541. In realtà, già tra il 1939 e il 1945 Oakeshott aveva scritto un saggio dal titolo *The Voice of Conversation in the Education of Mankind* nel quale affronta il tema della politica della conversazione quale mezzo per prevenire le guerre. Il saggio presenta lo stesso approccio di quello del 1959, nonostante l'argomento specifico non sia più quello politico, ma quello epistemologico. *The Voice of Conversation in the Education of Mankind* è stato pubblicato per la prima volta nella raccolta di saggi inediti di Oakeshott curata da Luke O'Sullivan. Cfr. OAKESHOTT (2004), pp. 187-99.

«gioco d'azzardo» non è tanto importante la vincita o la perdita, quanto piuttosto la scommessa in sé. In altre parole, entrare in una conversazione significa godere della pratica del conversare, più che ricercare la vittoria delle proprie ragioni; significa coltivare l'autoconsapevolezza e l'autocomprensione quali unici strumenti accettabili per la difesa contro il «barbarismo» delle tendenze sopraffattrici³¹⁴.

E' interessante sottolineare in proposito che l'idea di conversazione in Oakeshott sembra avere una valenza quasi 'psicoterapeutica', nel senso che presuppone e alimenta la comprensione del sé e il cambiamento, escludendo ogni riferimento ai concetti di ragione e di razionalità astratti e come tali al di fuori delle componenti che vi prendono parte. Posta in questi termini questa concezione segna chiaramente un confine tra Oakeshott e quanti in generale vedono nei concetti di dialogo e tolleranza il mezzo per poter trovare una soluzione definitiva sui conflitti tra valori, piuttosto che semplicemente un modo per neutralizzarne le potenzialità di violenza. In effetti, se è vero che la tolleranza rappresenta una delle maggiori conquiste del liberalismo per il benessere dell'uomo è pur vero che si tratta di un concetto scindibile in due differenti accezioni le quali danno vita a due diversi modelli liberali di convivenza civile. Così John Gray parla di «due facce del liberalismo» nelle quali da una parte si mira a stabilire una forma di vita ideale sulla base di un consenso razionale, mentre dall'altra si cerca di garantire una coesistenza pacifica tra diversi modi di vivere³¹⁵.

³¹⁴ *Ibidem*, p. 490 e 492.

³¹⁵ Mentre Locke e Kant sono espressione di un'accezione universalistica del liberalismo, Hobbes e Hume rappresentano il liberalismo della coesistenza pacifica. Cfr. GRAY (2000), p. 2.

Senza dubbio il modello di associazione civile o *Rule of Law*, appartiene a questo secondo volto del liberalismo – come lo stesso Gray sottolinea³¹⁶ – e seppure esso non abbia mai trovato una fedele attuazione pratica, vi sono state approssimazioni storiche nelle quali una certa «indifferenza per le fortune o le sfortune dei suoi membri»³¹⁷, e in generale aspetti qualificanti del suo carattere, si sono verificati, tanto da indurci a considerarne l'importanza per la riflessione attuale sui problemi di convivenza civile.

Oggi, il liberalismo – ma ciò vale più in generale per tutte le tradizioni del pensiero politico – si trova a dover affrontare la necessità di un ripensamento del proprio paradigma teorico non solo in relazione a quelle che possono essere considerate le proprie 'disfunzioni' interne, ma anche rispetto ai suoi stessi presupposti. Sono molti, infatti, a chiedersi se il liberalismo nelle sue diverse declinazioni, sia ancora oggi un paradigma valido o se non vi sia al contrario la necessità di superarlo completamente.

In effetti, se il dilemma del liberalismo è sempre stato quello di trovare un compromesso accettabile tra libertà e sicurezza³¹⁸, oggi questo stesso problema è acuito dal vorticoso aumento della complessità che il mondo sperimenta in seguito ai grandi flussi migratori e a quelle straordinarie scoperte scientifiche e tecnologiche concentratesi nel cosiddetto secolo breve, ma le cui conseguenze sociali, allora imprevedibili, si ripercuotono impietose in questo, accrescendone il grado di incertezza. A fianco di ciò, la cosiddetta fine delle ideologie che ha riproposto con forza la questione dei valori in una dimensione più ampia e

³¹⁶ *Ibidem*.

³¹⁷ Cfr. OAKESHOTT (2004), p. 427.

³¹⁸ Per un approfondimento, si veda PANEBIANCO (2004), pp. 34-35.

potenzialmente più frammentata e conflittuale, non è riuscita a garantire una convergenza definitiva sul sistema liberale occidentale, né tanto meno “una fine per la storia”.

L'incertezza, naturalmente, è un prezzo che la ‘società aperta’ si trova a dover pagare alla libertà, ma quello che oggi sgomenta è che quest’ultima, dinanzi alla difficoltà di mantenere un insieme di principi e valori generalmente condivisi, sembra essere diventata la principale nemica di se stessa. Senza dubbio, l’esistenza di una ‘struttura culturale’ comune favorisce negli individui percezioni e credenze condivise sui valori da salvaguardare e da sottrarre, quindi, alla disponibilità della logica democratica *tout court*. Ma, quando questa impalcatura comune si sgretola sotto i colpi di un enorme e straordinario aumento delle conoscenze, capace di alimentare un costante flusso di novità, le possibilità di interpretare quei valori o di sostituirli con dei nuovi si dilata inesorabilmente. Il problema che allora si pone – se l’ambizione è tesa a salvaguardare la libertà e a evitare, contemporaneamente, le insidie del suo ‘paradosso’ – è di nuovo quello di riuscire a individuare quei presupposti di convivenza in grado di far convergere una qualche forma di consenso per fornire la saldezza necessaria a una società e al suo ordine politico. Come sottolinea Salvatore Veca, se «le libertà debbono valere» occorre tener presente la necessità di stabilire un confine tra «legature» («fonti di identità collettiva» che fungono da stabilizzatori in quanto produttori di certezza) e «opzioni» («*chances* di vita generate dai processi di modernizzazione» e come tali produttrici di incertezza), poiché l’importanza della libertà è connessa a una partizione tra certezza e incertezza nello spazio dato³¹⁹.

³¹⁹ VEGA (2006), pp. 154-55.

In altre parole, ancora una volta, nonostante le circostanze mutate, e forse solo da un punto di vista dimensionale – nel senso che si sono solo allargati i confini del problema, ma il problema resta lo stesso – la questione centrale resta quella sintetizzata da Strauss nella seguente domanda: come è possibile conciliare un ordine che non sia oppressione con una libertà che non sia licenza?

Nel corso dei capitoli precedenti si è già avuto modo di mettere in luce la diversa risposta di Oakeshott rispetto a quella di Strauss, di Voegelin o di Arendt, e il fatto che essa possa considerarsi, seppure con le dovute distinzioni, una risposta liberale almeno nella misura in cui la libertà individuale, in quanto postulato della condotta umana, diventa il principio intorno al quale si definisce la convivenza civile. Tuttavia, per apprezzare l'originalità del modello di *Rule of Law* di Oakeshott, è utile accennare alle sue differenze anche in relazione ad altri due tipi di modello: quello liberale (in senso lato) e quello multiculturale; modelli che oggi sembrano costituire il nucleo intorno al quale si sviluppa l'intero dibattito sulla questione della diversità e dunque delle possibilità di convivenza in sua presenza.

Nel saggio del 1975 *"Talking Politics"* Oakeshott riprende la questione dello Stato quale formazione storica emersa dalla tensione tra due modi di concepire la convivenza civile, sottolineando la differenza che intercorre tra l'ideale liberale dell'associazione civile e quello che ispira, invece, le altre forme di associazione che generalmente si inseriscono nella tradizione liberale. Se, infatti, l'associazione civile si caratterizza per una forma di convivenza fondata sul riconoscimento delle obbligazioni prescritte da norme di condotta non strumentali, allora essa non può essere confusa né con l'idea di «Stato

minimo» né con quella di «libera impresa» né tanto meno come ordine politico preferibile in quanto capace di produrre prosperità³²⁰. Interessante il fatto che, in riferimento a quest'ultimo caso (Hayek), Oakeshott affermi che nonostante l'idea di associazione sia qui riconosciuta in termini di condizioni non strumentali, il fatto che venga difesa, perché in grado di promuovere la soddisfazione dei diversi e infiniti bisogni, la allontana completamente da uno Stato che possa essere compreso nei termini del modello di *Rule of Law*. In generale, infatti, si tratta di modi di concepire l'associazione civile fondati su un elemento sostantivo, che può variare di volta in volta dalla giustizia, ai diritti, alla libertà o alla democrazia e attraverso il quale si crea una relazione umana ben precisa, laddove invece i termini associativi dovrebbero avere un carattere più generale (formale) in modo da poter permettere che i singoli individui possano stabilire attraverso la loro sottoscrizione relazioni concrete di tutti i tipi³²¹.

Il fatto che l'associazione civile tradisca, secondo Oakeshott, la propria natura 'morale', allorché si configura come ordine politico in termini di diritti (intesi in senso sostantivo), ad esempio, aiuta a comprendere le difficoltà che i sistemi liberal-democratici incontrano, oggi, di fronte alla crescente richiesta di diritti e all'incapacità di distinguerli da quelle che, invece, potrebbero essere considerate più semplicemente pretese. Un sistema fondato sui diritti, infatti, diventa complicato da giustificare, in quanto non solo richiede l'accordo preventivo su una particolare concezione del bene – condizione peraltro

³²⁰ Pur non facendo nomi in modo esplicito è chiaro che qui il riferimento di Oakeshott è rispettivamente a Robert Nozick, a Milton Friedman e a Friedrich von Hayek. Cfr. OAKESHOTT (1991), pp. 456-57.

³²¹ *Ibidem*, p. 457-58.

impossibile da raggiungere in realtà come quelle contemporanee altamente diversificate dal punto di vista etico³²² – ma, anche ammettendo che si raggiunga un consenso (momentaneo), bisognerebbe spiegare perché di fronte “ai tempi che cambiano” non possano essere inseriti ulteriori diritti nel novero di quelli fondamentali. La proliferazione dei diritti è indubbiamente una condizione che aumenta le occasioni di conflitto e che inserita nell’alveo della tradizione liberale accetta con difficoltà l’imposizione di limiti, tanto più se essi si richiamano a differenti interpretazioni dei suoi stessi presupposti (Legge Naturale, Diritti Naturali, Ragione etc.). A tale proposito Oakeshott afferma che le regole dell’associazione civile, caratterizzandosi come «obbligazioni da sottoscrivere nel fare e nel parlare non rimuovono la possibilità di scegliere, bensì [eliminano] un’ipotetica scelta incondizionata», e dunque esse non riconoscono né prescrivono diritti (spesso intesi come «libertà fantasiose e incondizionate o il perseguimento della felicità») proprio perché il loro scopo è quello di eliminare l’aspetto incondizionato dell’azione. Così, secondo Oakeshott – che qui non fa che abbracciare un concetto hobbesiano di libertà, in quanto essa sorge nel silenzio della legge ed è protetta dai doveri che quest’ultima stabilisce – esprimersi nel «linguaggio dei diritti» non significa altro che esprimersi in termini di «pretese incondizionate»³²³.

³²² In proposito Raimondo Cubeddu fa notare l’inconsistenza «del proposito di individuare o di scoprire un’etica che possa fungere da criterio per processi sociali tanto complessi e per le differenti culture del mondo contemporaneo» non solo come conseguenza della «sovrabbondanza di *etiche*» ma soprattutto del fatto che «la modernità nasce e si afferma sulla base dell’idea che l’etica sia individuale, come la responsabilità». Cfr. CUBEDDU (2007), p. 52.

³²³ Cfr. OAKESHOTT (1991), p. 456.

Sulla base di queste conclusioni è dunque possibile condividere con John Gray l'idea che i modelli liberali di convivenza che si fondano sui diritti siano ascrivibili a filosofi come Rawls, Dworkin, Hayek e Nozick³²⁴, i quali appartengono a quel volto del liberalismo che cerca di imporre l'idea di un regime universalmente valido e che incontra la difficoltà di ottenere un consenso su una precisa concezione della giustizia o dei diritti fondamentali. L'errore di questi pensatori risiede, secondo Gray, nella convinzione che la filosofia politica non sia che una branca di quella del diritto e che pertanto il suo fine sia quello di individuare una costituzione 'universale' in grado di specificare una cornice di libertà e di diritti³²⁵. Al contrario, Oakeshott invita a considerare il fatto che la costituzione di un governo limitato non può essere stabilita da principi ultimi, ma è il risultato di precise circostanze storiche e di molteplici pratiche politiche. Quindi, se è vero che con il liberalismo classico Oakeshott condivide l'idea della supremazia del diritto, è altrettanto vero che tale vincolo si esprime in termini di autorità e non di giustizia o di diritti. Ma, soprattutto, a differenza del liberalismo procedurale come quello di Rawls³²⁶ o di Dworkin – i quali

³²⁴ Anche secondo Michael Sandel, questi autori sono accomunati dalla condivisione di un «liberalismo *right-based*» – libero da qualsiasi riferimento al merito, alla virtù o a una qualsiasi concezione di bene – mentre a differenziarli è una diversa scelta nei diritti da privilegiare: Dworkin e Rawls sostengono un insieme di *welfare rights* a cui Hayek e Nozick si oppongono fermamente. Cfr. SANDEL (1984), pp. 8-9.

³²⁵ Cfr. GRAY (2000), p. 14. Per una critica a Gray sul fatto di interpretare Oakeshott come pensatore liberale e di volerlo inserire tra i filosofi del "secondo volto del liberalismo", si veda ISAACS (2006), pp. 177-79.

³²⁶ Charles Covell sostiene che mentre Rawls abbraccia un concetto di 'libertà positiva', soprattutto in riferimento al secondo principio della sua teoria – che autorizzerebbe un continuo intervento del governo per ristabilire

sostengono la totale neutralità delle leggi rispetto alle diverse convinzioni morali e religiose – Oakeshott, sulla base di una concezione storica dell'identità, recupera il senso morale della convivenza, poiché essa si fonda su norme non strumentali la cui «desiderabilità si misura rispetto all'accuratezza o alla non offesa che mostrano nei confronti dell'immaginazione morale degli associati»³²⁷. Alla base dell'associazione civile vi è, dunque, un concetto di morale che, privato dei suoi aspetti sostantivi – intesi a promuovere virtù morali o verità rivelate – privilegia quelli che egli definisce gli “standard di civiltà”, rispetto ai quali ogni società riconosce e stabilisce modalità di comportamento più o meno accettabili. Nella prospettiva di Oakeshott, quindi, il carattere neutrale di un certo liberalismo rappresenta un costo troppo alto per individui la cui identità non ha una natura ontologica, ma è il prodotto artificiale della loro capacità di autodefinirsi continuamente.

In definitiva, è a partire dall'idea di identità come “artefatto culturale”³²⁸ che Oakeshott avanza le stesse critiche che il conservatorismo in generale muove nei confronti della posizione *liberal*³²⁹ e del suo individualismo razionalista. Concetti quali diritti umani, democrazia, libertà individuale o *rule of law* non sono entità astratte appartenenti a un indifferenziato genere umano il cui unico criterio di distinzione è dato dalla separazione tra chi li ha scoperti e chi ancora, non essendovi riuscito, deve essere aiutato a farlo. Si tratta, invece, di conquiste

continuamente l'eguaglianza in termini sociali ed economici – Oakeshott privilegia il concetto di ‘libertà negativa’. Cfr. COVELL (1991), p. 104.

³²⁷ Cfr. OAKESHOTT (1991), p. 455.

³²⁸ Cfr. GRAY (1996), p. 258.

³²⁹ Corrente che trova i suoi principi nel pensiero di Mill e successivamente di Rawls. Per una definizione si veda S. VECA, (2006), p. 69.

storiche particolari, di istituzioni attraverso le quali individui concreti hanno cercato di realizzare i propri presupposti di convivenza. E' per questo stesso motivo che, secondo Oakeshott, l'insieme delle libertà di cui godono i cittadini inglesi, sono emerse in seguito a un insieme di circostanze particolari che ne ha favorito l'affermazione non tanto come espressione di un'idea astratta, ma quanto piuttosto come modello concreto per il loro esercizio³³⁰.

Nonostante con il saggio *Liberalismo politico* Rawls abbia cercato di rendere la propria teoria della giustizia più sensibile al tema della diversità e del pluralismo, in realtà non si può dire che tale posizione sia riuscita a superare il problema della convivenza senza fare riferimento a un fondamento sostantivo e a un concetto di ragione astratta³³¹. Da una parte, infatti, i critici di Rawls si sono chiesti quanto egli abbia effettivamente emancipato il proprio liberalismo da visioni morali globali, e dall'altra quanto i concetti di 'ragionevole' e di «consenso per sovrapposizione» possano essere davvero condivisi da chi non si riconosce nei principi liberali che li informano. In sostanza l'idea che si possa prescindere dalle proprie visioni morali o dalla proprie caratteristiche culturali, e vivere quindi in una società indifferente a una qualche concezione di vita buona, non solo non è realistica, ma non è neanche percorribile a meno che non si voglia sostenere che i valori liberali siano razionalmente condivisibili da tutti perché universalmente validi.

³³⁰ Cfr. OAKESHOTT (2004), p. 240.

³³¹ Il riferimento all'importanza di trovare una base pubblica di intesa [...] assicurata dalla ragionevolezza e dalla razionalità delle istituzioni politiche e sociali», continua ad essere un aspetto costante e visibile anche nei saggi successivi di Rawls. Cfr. RAWLS (1999), p. 166-71 e (2001), 92-95.

Contrariamente all'impostazione di Rawls, come si è visto, il modello di associazione civile di Oakeshott non ha la pretesa di fondare una convivenza sulla base dell'eliminazione di una concezione di vita buona dallo spazio pubblico, né tanto meno dei 'preziosi' concetti di individualità e di autonomia storicamente affermatosi e definiti poi liberali. Al contrario, nel *Rule of Law* la convivenza si fonda sul riconoscimento dell'autorità di norme che stabiliscono obblighi – e non diritti – il cui carattere si lega a un concetto di vita buona così come è emerso dalla libera interazione degli individui nel corso del tempo. Pertanto, l'affermarsi di un ordine politico i cui tratti prevalenti siano quelli del modello di associazione civile rappresenta soltanto una possibilità storica, poiché la sua realizzazione dipende esclusivamente dalla scelte contingenti dei suoi membri, i quali rinegoziano continuamente i loro valori e le loro credenze. E' per questo motivo che, secondo John Gray, l'associazione civile di Oakeshott appartiene a quelle forme di ordine politico definite «*modus vivendi*» e caratterizzate dal fatto di essere in grado di raggiungere un compromesso mediato tra visioni rivali del bene e non in base a un accordo che prescinderebbe da esse. In effetti, il vantaggio di tali tipi di ordine risiede nella loro capacità di privilegiare l'idea di bene rispetto a quella di diritto soggettivo, evitando allo stesso tempo, però, che una visione particolare del bene possa dominare su tutte le altre³³². In altre parole, di fronte a sistemi la cui complessità aumenta in proporzione all'emergere di novità – intesa come conseguenza, tra le altre, dell'aumento dei flussi migratori – i modelli di *modus vivendi* sembrano essere più idonei ad accogliere la diversità, rispetto a quelli fondati su concetti di giustizia o di diritti, i quali

³³² Cfr. GRAY (2000), p. 135.

a loro volta si basano su una concezione del bene – anche se cercano di negarlo – che cercano di rendere assoluta e necessariamente condivisa. Se, infatti, per usare le parole di Flavia Monceri, l’obiettivo è quello di comprendere le condizioni che rendono possibile un ordine politico «contemporaneamente in grado: a) di includere un corretto numero di differenze e mantenere l’ordine in equilibrio; e b) di prevedere strategie di cambiamento tali da evitare la distruzione di quello stesso ordine a fronte di un aumento della diversità, o di una troppo ampia esclusione delle differenze»³³³, allora il modello di associazione civile di Oakeshott sembra offrire quantomeno un contributo all’approfondimento e alla comprensione di questo stesso problema.

A tale proposito, occorre sottolineare, però, che nel considerare la natura storica e culturalmente condizionata dell’identità, Oakeshott viene generalmente accomunato ai filosofi comunitari come Michael Sandel³³⁴, Alasdair MacIntyre, Michael Walzer, o ai conservatori come Roger Scruton, con i quali, seppure condivide l’idea di una identità storica intimamente legata al concetto di comunità, ne rifiuta il primato ontologico, l’approccio olistico e la visione della politica come attività costitutiva e dominante di una comunità volta a individuare un *bene comune* condiviso e a riprodurlo costantemente. Per Oakeshott, infatti, il modello di ordine propugnato dai comunitari, rientra nello schema *teleocratico* della ‘associazione d’impresa’, all’interno della

³³³ Cfr. MONCERI (2008), p. VII.

³³⁴ Nel 1982, in una lettera a Noel O’Sullivan, Oakeshott sottolinea che l’opera di Sandel *Il liberalismo e i limiti della giustizia* era il libro che aveva sempre atteso, poiché esprimeva la miglior critica che avesse mai letto sul pensiero di Rawls e di Dworkin. E’, però, lo stesso Oakeshott a sottolineare che la propria filosofia politica si differenzia da quella di Sandel. In FRANCO (2004), pp. 173.

quale il pluralismo e la libertà non sono che 'sgradevoli' ostacoli alla realizzazione del bene collettivo. In generale, quindi, si può asserire che, nonostante Oakeshott riconosca con i pensatori comunitari il fatto che l'individuo sia un io «situato» piuttosto che un io assolutamente «libero» (svincolato) da condizionamenti³³⁵, le conclusioni a cui egli arriva sono diametralmente opposte.

Tuttavia, se nel gruppo dei filosofi che muovono una critica al liberalismo da una prospettiva comunitaria si fa riferimento a Charles Taylor, alcune somiglianze con Oakeshott risultano particolarmente interessanti, soprattutto laddove il primo si inserisce nel dibattito sul multiculturalismo con una riflessione le cui critiche, in parte, possono avere punti di contatto con il pensiero del secondo. A dire il vero, come si è visto, Oakeshott non avrebbe difficoltà a condividere con Taylor l'idea che un certo liberalismo procedurale (Rawls, Dworkin) si sia contraddistinto come politica mirata a generare omogeneità sociale sulla base di un concetto di libertà assoluta svincolato da ogni idea di bene comune condiviso, né potrebbe rifiutare l'idea di 'io', quale soggetto che si auto-crea in forma dialogica nelle relazioni con sé e con gli altri in un contesto culturale ereditato³³⁶. E ancora, l'idea di Taylor secondo la quale la soluzione al problema della convivenza tra differenti culture non possa essere rintracciata nell'assoluta valorizzazione della chiusura «nei propri criteri etnocentrici dell'altro»³³⁷, non sembra molto lontana dalla posizione di Oakeshott, almeno nella misura in cui essa può portare o alla disgregazione totale o a un regime *teleocratico*. Eppure, resta tra i due una differenza di fondo, in

³³⁵ Cfr. SANDEL (1984), p. 10.

³³⁶ *Ibidem*, pp. 177-97.

³³⁷ Cfr. TAYLOR (1994), p. 72.

quanto in Oakeshott manca l'idea che una convivenza debba tenere conto della necessità di riconoscere (e quindi di attribuire diritti, piuttosto che obblighi) identità collettive, e sulla base di questa fini collettivi, anche laddove, come nel caso di Taylor, si cerchi di definire un «liberalismo ospitale» che permetta l'incontro tra «i diritti basilari degli individui» e «i particolari bisogni degli individui in quanto membri di specifici gruppi culturali», sulla base della consapevolezza che esiste una tensione tra la politica dell'eguaglianza e quella della differenza, rispetto alla quale si impone una «seria considerazione» e nei cui confronti non sono possibili «facili soluzioni»³³⁸.

Il modello di associazione civile di Oakeshott, che rappresenta senza dubbio un «modo di integrazione politica» nel quale la tensione tra eguaglianza e differenza, sottolineata da Taylor, si traduce come tentativo di conciliare massima unità politica con massima diversità, si fonda su due condizioni principali: a) l'individuo rappresenta l'unica entità esplicativa e giustificativa della realtà (non vi è, quindi, alcun riferimento al concetto di categoria collettiva), b) l'asimmetria (di interpretazione, di conoscenza e di potere), e dunque la disuguaglianza è un'espressione costitutiva della condizione umana, che pertanto può essere disciplinata nei suoi aspetti formali, ma non in quelli sostanziali. Tali condizioni permettono di chiarire, quindi, le premesse attraverso le quali diventa possibile inserire il *Rule of Law* all'interno del dibattito sul multiculturalismo come modello alternativo e più vicino ai presupposti teorici dell'interculturalità. Se, infatti con quest'ultimo termine si intende:

³³⁸ *Ibidem*, p. 8.

«un approccio maggiormente in grado di tener conto del fatto che i singoli individui, oltre a essere portatori di codici e universi di significato ricevuti all'interno di contesti socio-culturali spaziotemporalmente determinati e in parte reciprocamente inaccessibili, sono anche caratterizzati da differenze concrete irriducibili ai modelli identitari costruiti al livello intersoggettivo. [Approccio che] rinvia direttamente alla centralità del concetto di comunicazione»³³⁹,

allora l'idea di identità di Oakeshott – basato sull'interpretazione e sull'eredità storica – e quella di conversazione, sembrano suggerire che il modello di associazione civile sia in grado di offrire un modello di convivenza che si orienta in questa direzione e che quindi supera la rigidità del multiculturalismo, dovuta anzitutto al riconoscimento di un concetto di identità collettivo, che si traduce in rivendicazione di diritti collettivi per le differenti minoranze culturali.

In effetti, il multiculturalismo³⁴⁰, nato all'interno del pensiero liberale statunitense, ha trovato il suo utile alleato nella teoria democratica e, in particolare, in quanti hanno ricondotto al centro della speculazione non più soltanto l'individuo, ma il gruppo o la comunità³⁴¹. Tuttavia, la crescente richiesta di legalizzazione da parte delle varie identità culturali all'interno dello Stato ha chiaramente messo in luce negli ultimi anni il fatto che il riconoscimento giuridico non fosse una condizione necessaria – e tanto meno sufficiente – per una convivenza pacifica. Ben lontana dal favorire una dignitosa integrazione tra

³³⁹ Cfr. MONCERI (2008), p. 57.

³⁴⁰ Sul multiculturalismo si vedano, LANZILLO (2005) e GALLI (2006).

³⁴¹ Già agli inizi del '900 con Bentley la teoria dei gruppi – intesi come gruppi di pressione all'azione di governo – cominciava a imporsi come strumento di spiegazione delle dinamiche dei processi politici. In LANZILLO, (2005), pp. 27-8.

le diverse identità culturali, spesso l'ideologia multiculturalista ha favorito la chiusura e la separazione tra le differenti comunità, relegandole sempre più spesso in spazi rigidi, chiusi ed esclusivi, all'interno dei quali si alimenta l'odio e il fanatismo³⁴². L'idea che le diverse culture, intese come entità collettive, debbano essere inserite in un quadro normativo, le trasforma, infatti, in monadi impermeabili e assolute, la cui esistenza non solo viene riconosciuta, ma attivamente riprodotta nel tempo.

Come sottolinea Giovanni Sartori, il multiculturalismo, a differenza del pluralismo – il quale tende a smorzare le identità in cui si imbatte – fomenta le differenze, dando vita a identità rinforzate che favoriscono lo spezzettamento della comunità pluralistica in sottosistemi di comunità chiuse e omogenee³⁴³. Procedendo sullo stesso ragionamento, le affermazioni di Giovanni Reale sulla possibilità di garantire una convivenza pacifica, intraprendendo la strada del multiculturalismo, risultano ancor più esplicite: «[...] mentre nella società realmente pluralistica si realizza quella *concordia discors* di cui abbiamo detto, nella società meramente multiculturalistica prevale una sorta di *discordia senza vera concordia*»³⁴⁴.

L'esito del multiculturalismo è, dunque, quello di inserire le appartenenze in rigidi schemi culturali dai quali diventa difficile trasmigrare e i quali non riescono a raggiungere una vera integrazione. Nella prospettiva di Oakeshott, al contrario,

³⁴² Per una critica al multiculturalismo, cfr. SCHLESINGER (1992) e GRAY (1996), pp. 266-67.

³⁴³ SARTORI, (2000), pp. 110-11. In questo saggio Sartori, sottolinea che le idee multiculturaliste sono destinate a condurre a una sorta di «balcanizzazione», mentre l'interculturalismo rappresenta il concetto più adatto a spiegare e a preservare il pluralismo dell'Europa, *ibidem*, p. 112.

³⁴⁴ REALE, (2003), p. 154 e SARTORI, (2000), p. 111.

nessuna identità dovrebbe essere favorita attraverso, ad esempio, l'uso dell' *affirmative action*, poiché questo aumenta inevitabilmente il costo della convivenza, generando una forma di discriminazione al contrario, fondata sulla concessione di privilegi e sulla creazione di ghetti retti dai sussidi statali. Si tratta, in altre parole, di un modo di concepire la convivenza, e di condurre la politica, che non possono trovare spazio all'interno dell'associazione civile, in quanto ordine politico privo di uno scopo unico e sovra-ordinato e soprattutto in quanto ordine fondato sul primato dell'individuo. Non è compito dello stato garantire, costruire o conferire identità né lo è quello di finanziare la sopravvivenza di "categorie in estinzione"³⁴⁵. In Oakeshott la sua unica ragion d'essere poggia sulla capacità di preservare una forma di convivenza in cui ordine e libertà si rafforzano a vicenda come risultato delle innumerevoli interazione tra individui.

Non vi è dubbio che il pregio del multiculturalismo sia stato quello di portare al centro della speculazione filosofico-politica la diversità, e in particolare quella culturale, come fattore rilevante³⁴⁶, tuttavia dalla prospettiva di Oakeshott esso sembra mostrare il proprio punto debole nel passaggio automatico che si innesca tra presa d'atto della diversità culturale – e quindi dell'esistenza di differenti concezioni di vita buona – e cristallizzazione di questa stessa diversità in diritti riconosciuti. In altre parole, ciò che il multiculturalismo elimina come opzione è l'idea che la sopravvivenza o l'estinzione di una cultura possano essere una questione che attiene alle scelte umane

³⁴⁵ Sull'idea che il multiculturalismo si fondi su «un'immagine museale della cultura» ed «ecologica dei gruppi culturali» destinata a generare un «parco naturale delle diversità», si veda LANZILLO (2005), p. 56.

³⁴⁶ Cfr. MONCERI (2008), p. 61.

contingenti e che le soluzioni, che possono derivare dall'interazione concreta degli individui, possano essere migliori di quelle imposte per legge.³⁴⁷

Tuttavia è possibile riconoscere quantomeno un punto in comune tra il modello multiculturale e quello di associazione civile, ossia il fatto che si tratta di modelli che presuppongono e si sviluppano all'interno di un paradigma teorico di tipo liberale, forse proprio perché, come sottolinea Chandran Kukathas, dal punto di vista filosofico-politico il liberalismo nasce in generale come ricerca di «una risposta al problema della diversità umana»³⁴⁸. Eppure nel corso di queste pagine ciò che si è voluto dimostrare è soprattutto il fatto che vi possono essere numerosi

³⁴⁷ Ciò sembra valere anche per quegli autori che hanno in qualche modo ripensato il multiculturalismo in una forma più dinamica e interattiva – non ghettizzante – come per esempio Bhikhu Parekh, il quale resta comunque legato all'importanza di definire la diversità in termini di identità culturale riferita ai gruppi e di trasformarla in diritti riconosciuti. Cfr. PAREKH (2006). In proposito è interessante sottolineare il fatto che Parekh è stato un allievo di Oakeshott, e pertanto vi sono alcuni aspetti della sua trattazione che risentono dell'influenza del maestro: ad esempio l'importanza del dialogo come strumento per un multiculturalismo interattivo, ricorda l'idea di conversazione di Oakeshott. Parekh, infatti, nell'idea di dialogo quale strumento per arrivare a scelte condivise, non sostiene concetti come ragione pubblica o razionalità (Rawls, Habermas), *ibidem*, p. 310. Tuttavia, il modello multiculturale di Parekh poggia su presupposti sostantivi che il modello di associazione civile non potrebbe accettare, *ibidem*, pp. 199-201. Per una critica a Parekh, in quanto sostenitore di una visione morale conservatrice ispirata da Oakeshott, si veda KELLY, (2001), pp. 428-36; per la risposta di Parekh che traccia il confine tra la propria riflessione e quella di Oakeshott, si veda PAREKH (2006), pp. 364-65.

³⁴⁸ Cfr. KUKATHAS (2003), p. 269. Il liberalismo di Kukathas, in quanto sviluppato in opposizione a quello di Rawls e a quello di Kymlicka, presenta alcuni aspetti interpretativi in comune con quello di Oakeshott, almeno nella misura in cui esso non si pone come obiettivo principale quello di realizzare l'integrazione tra culture, o comunque della diversità in termini di giustizia.

modi di comprendere il liberalismo e la sua risposta alla diversità, e che nel caso di Oakeshott esso rappresenta una possibilità storica che come tale chiede di essere (ri)scelta continuamente. Come si è accennato più volte, infatti, il modello di associazione civile rappresenta un modello esclusivamente teorico, che nella storia dell'umanità non ha mai trovato completa realizzazione, tuttavia, nella sua attuazione pratica esso ha rappresentato una forma di convivenza nella quale la libertà ad essere diversi ha contato come fattore rilevante, ma solo in quanto conseguenza di una conquista storica. E' per questo stesso motivo che, per Oakeshott, il modello di associazione civile, può essere certamente difeso, ma mai raccomandato.

5.2. Michael Oakeshott nell'Europa multiculturale

L'intera riflessione di Oakeshott si inserisce consapevolmente in quella che egli più volte definisce la tradizione filosofica dell'Europa occidentale³⁴⁹. Ciò significa, dunque, che la filosofia politica di Oakeshott non solo, come si è visto, non ha un valore normativo, ma non ha neanche l'ambizione di rappresentare un modello esplicativo che possa valere per civiltà diverse da quella occidentale, dal momento che anche i paradigmi teorici sono storicamente e culturalmente condizionati.

³⁴⁹ Tale definizione risente, naturalmente, del contesto storico coevo, si ricordi, infatti, che Oakeshott muore appena un anno dopo il crollo del muro di Berlino.

Se, ad esempio, si guarda ai modelli di associazione politica che Oakeshott analizza, risulta evidente il fatto che essi si basano sulla necessità di comprendere dal punto di vista teorico identità storiche ben precise, in particolare quella dell'Europa. Infatti, la lettura dello Stato moderno come associazione «*in the making*»³⁵⁰ storicamente influenzata, si caratterizza come esperienza tipicamente europea sorta dalla tensione tra due modi opposti attraverso i quali gli europei hanno compreso il loro modo di associarsi e soprattutto il loro modo di essere³⁵¹. In quest'ultimo caso, è stata la particolare esperienza dell'Europa medievale: la frantumazione dei regni medievali, a generare un allentamento dei vincoli comunitari e a gettare così le basi per l'emergere di due tipi antropologici distinti. Da una parte si è affermato «l'individuo», ovvero colui che nella dissolvenza «del calore familiare dei rapporti comunitari» intravedeva opportunità per coltivare la libertà quale componente fondamentale della dignità umana, mentre dall'altra si è insinuato l'«individuo *manqué*», ovvero colui a cui questo stesso allentamento provocò sconforto e paura, stimolando una domanda crescente di certezza e sicurezza a scapito della libertà³⁵².

Nell'uomo europeo medievale, secondo Oakeshott, ha quindi cominciato ad albergare, in una condizione di tensione, questo duplice carattere, rispetto al quale anche il modo di associazione politica ha mutato la propria natura. Pertanto, laddove nell'uomo ha prevalso la componente dell'«individuo», si è

³⁵⁰ Cfr. OAKESHOTT (1975c), p. 225.

³⁵¹ Sull'originalità e l'importanza dell'interpretazione di Oakeshott dello Stato moderno per la ricerca politica contemporanea, si veda ORNAGHI (1979), pp. 279-82.

³⁵² Per la trattazione dei due tipi antropologici distinti, si veda OAKESHOTT (1975a), trad. it., pp. 329-335 e (1991), pp. 363-83.

assistito all'emergere di uno Stato in termini di *societas*, organizzato cioè secondo le principali caratteristiche del modello di associazione civile, al contrario, quando a prevalere è stato l'«individuo *manqué*», lo Stato si è concretizzato come *universitas* secondo le caratteristiche del modello di associazione d'impresa. La storia europea, dunque, è attraversata, per Oakeshott, da una parte dalla presenza dell'«individuo», colui che si caratterizza per la volontà di restare una persona distinta, di assumersi le proprie responsabilità e di riuscire a vivere la propria vita come un'avventura di autorivelazione e di autorealizzazione, e dall'altra dall'«individuo *manqué*», un vero e proprio «anti-individuo», intollerante alla superiorità altrui e alla diversità. Quest'ultimo, secondo Oakeshott, è l'uomo che cerca di tramutare le proprie inadeguatezze in sentimenti di invidia e di frustrazione, con l'obiettivo di creare una morale della "solidarietà comune", nella quale il soffocamento delle differenze possa generare un'uguaglianza attraverso la quale finalmente sia possibile imporre a tutti la miseria spirituale che lo contraddistingue³⁵³.

Eppure, Oakeshott asserisce che – nonostante l'anti-individuo – l'uomo europeo è riuscito a dedicare la propria vita all'esercizio della propria libertà e della propria autonomia, facendo sì che l'individualità divenisse «l'elemento più solido delle convinzioni morali degli abitanti dell'Europa moderna» e che si costituisse

³⁵³ Cfr. OAKESHOTT (1975a), trad. it., pp. 334-35. Su questo stesso punto si veda in ANTISERI (2005), p. 49, la citazione di Erich Fromm, il quale, nel saggio del 1941 *Fuga dalla libertà*, propone lo stesso concetto. Inoltre, è interessante sottolineare le similitudini tra l'individualismo (che non è assimilabile né all'atomismo né all'egoismo) descritto qui da Antiseri e quello di Oakeshott. *Ibidem*, pp. 49-50.

come postulato di un tipo di associazione intesa come *societas* e definita *civitas peregrina*:

«un'associazione non costituita da pellegrini in viaggio verso una destinazione comune, ma da avventurieri che rispondono, ciascuno nel modo migliore che gli è possibile, al dettato della consapevolezza in un mondo composto da altri del loro genere, in cui ciascuno è erede delle conquiste (moralì e intellettuali) dell'immaginazione dei propri predecessori, uniti tra loro in una varietà di pratiche prudenziali, anche se in questo caso i membri si rapportano tra loro in una pratica di civiltà le cui regole non sono strumenti volti alla soddisfazione di bisogni sostantivi e i cui obblighi non creano un sistema di rapporti simbiotico»³⁵⁴.

E' questa l'immagine che in alcune occasioni, e in alcuni luoghi più di altri, l'Europa è riuscita ad avere di sé, quando ha cioè compreso se stessa come associazione civile in termini di libertà, non nel senso di libero arbitrio o di assoluta libertà, bensì come comprensione libera della propria vita nel rispetto dell'altro sulla base di un sistema di norme non strumentali la cui componente metagiuridica si è continuamente riadattata nell'orizzonte dei valori che nel tempo l'hanno contraddistinta. La *civitas peregrina*, dunque, non ha mai cessato di essere una possibilità per l'Europa né ha mai smesso di costituire un modo attraverso il quale concepire il mito fondante intorno al quale sviluppare la propria esistenza. Un mito che, pur essendo stato rivisto nel corso dei secoli, affonda le proprie radici, secondo Oakeshott, in «molte fonti tra cui si distingue quella della civiltà cristiana

³⁵⁴ Cfr. OAKESHOTT (1975a), trad. it., p. 293.

medievale»; un mito, infine, che «nessuna esperienza successiva è riuscita a rimuovere dalle menti degli europei»³⁵⁵.

Come tutte le civiltà, dunque, anche la civiltà europea, secondo Oakeshott, rappresenta un «sogno collettivo» che si sostanzia in un mito, ovvero nell'interpretazione immaginifica attraverso la quale gli uomini percepiscono e cercano di comprendere il mistero della loro esistenza³⁵⁶. Nel caso dell'Europa tale mito ha avuto appunto numerose fonti, ma quella cristiana si è contraddistinta in modo netto, lasciando il segno più duraturo³⁵⁷. In effetti, sebbene Oakeshott sottolinei che questo mito non è mai stato elaborato in modo definitivo o immutabile, e nonostante esso sia stato riproposto in forme diverse da quella teologica³⁵⁸, è un fatto che sia stato il cristianesimo a introdurlo con determinazione nella cultura europea come visione della condizione umana nella quale l'uomo comprende se stesso in una situazione di «bilico»³⁵⁹ tra una dimensione materiale e una spirituale, tra la consapevolezza della propria piccolezza e mortalità, e la percezione dell'immensità che le comprende. Da

³⁵⁵ Cfr. OAKESHOTT (1975b), p. 160-61.

³⁵⁶ *Ibidem*, pp. 159-60.

³⁵⁷ Si veda in proposito quanto sostenuto da Giovanni Reale sullo sviluppo dell'idea di Europa: «Le radici che hanno fornito l'alimento sotto certi aspetti più forte e più nutriente per la formazione e lo sviluppo dell'idea di Europa derivano dal pensiero cristiano. Senza il cristianesimo – oltre che al pensiero greco-romano – l'Europa non sarebbe pensabile.», cfr. REALE (2003), p. 5.

³⁵⁸ In realtà, tutta la discussione di Oakeshott sul mito come elemento che dà sostanza a una civiltà, trova il suo inizio nell'idea che il *Leviatano* di Hobbes rappresenti dal punto di vista filosofico un altro modo di elaborare il 'mito' la cui caratteristica è comunque quella di restare legato alla tradizione cristiana. Si veda in proposito il saggio *The 'Collective Dream of Civilisation'* del 1947, pubblicato successivamente con il titolo *Leviathan: a Myth* in OAKESHOTT (1975b), pp. 159-63.

³⁵⁹ *Ibidem*, p. 132

Sant'Agostino a Hobbes, il mito della 'caduta' ha ricordato all'uomo la sua duplice natura: la grandezza di cui è capace in quanto immagine di Dio e il limite che lo condiziona, perché solo somigliante a lui; un mito la cui sopravvivenza, però, sostiene Oakeshott, è stata messa a dura prova a partire dalla nascita della scienza moderna³⁶⁰. La scienza, infatti, in quanto disincanto, cerca una soluzione definitiva al mistero della vita, distruggendo ogni mito e risvegliando così l'uomo dal «sogno collettivo» per farlo piombare in una condizione di insonnia permanente non molto diversa da un incubo³⁶¹.

Come si è cercato di mostrare nel primo capitolo del presente lavoro, la filosofia di Oakeshott si caratterizza per il tentativo di ripristinare all'interno di un quadro di pluralismo epistemologico, anche il valore della ricerca umanistica rispetto al fondazionalismo scientifico. Non è un caso, infatti, che gli scritti raccolti nell'opera *The Voice of Liberal Learning* abbiano come tema centrale quello dell'educazione e più in particolare l'idea che questa, rappresentando lo strumento principale attraverso il quale una civiltà impara a conoscersi per mezzo della trasmissione di conoscenze accumulate e sedimentate, non possa prescindere dall'insegnamento teorico (vero insegnamento libero perché disinteressato) da una parte e umanistico (a fianco di quello scientifico) dall'altra.

E' chiaro qui che anche per Oakeshott – come per tutti i pensatori che hanno visto nell'avanzare della scienza il progredire del solo aspetto materiale dell'uomo – il progresso scientifico non sia sufficiente a garantire all'uomo la possibilità di appartenere in modo consapevole e completo a se stesso e alla propria civiltà. In tal senso, l'insonnia di cui parla Oakeshott non è che il risultato

³⁶⁰ Cfr. OAKESHOTT (1975b), p. 163.

³⁶¹ *Ibidem*, p. 160.

di un fondazionalismo scientifico – e del determinismo che ne consegue – che risveglia l'uomo dal sonno, rendendolo schiavo di se stesso, poiché gli nega la possibilità di immaginare e di vivere la vita come un'avventura la cui unica certezza risiede nella consapevolezza di essere un'«entità metafisica che cerca»³⁶². In altre parole, per Oakeshott la libertà dell'uomo europeo è a lui connaturata in quanto ente metafisico alla ricerca di interpretazioni, la cui natura si colloca tra l'immagine e la somiglianza a Dio, ovvero tra il possibile e il limite.

La civiltà europea si è dunque caratterizzata per questa comprensione particolare dell'uomo e della sua condizione, una concezione che nel tempo, come si è detto, ha avuto (ri)definizioni, ma mai trasformazioni radicali, e che anche Oakeshott ha accolto nella sua riflessione come elemento centrale intorno al quale articolare la propria teoria politica e, più in generale, la propria filosofia³⁶³. E' questo il motivo per cui Oakeshott deve essere considerato un filosofo che appartiene alla propria civiltà e che ha cercato di fornirne una comprensione più approfondita. Ma soprattutto, è per questo stesso motivo, che egli può essere annoverato tra quei filosofi che hanno difeso la propria civiltà, certamente sulla base di un orientamento morale ben preciso, ma mai su quella di un pregiudizio ideologico o di un moralismo religioso³⁶⁴.

La difesa della civiltà europea, per Oakeshott, si traduce nella difesa di un modo di concepire l'uomo, la sua libertà e il suo

³⁶² Cfr. REALE, (2003), p. 132.

³⁶³ Con *On Human Conduct* Oakeshott non fa altro che elaborare la propria interpretazione del mito dell'esistenza. E anche in questo caso, come per Hobbes, si tratta di una lettura condotta all'interno della tradizione cristiana.

³⁶⁴ Su Oakeshott filosofo che difende la civiltà europea, si veda TREGENZA, (2003), pp. 192-93.

modo di stare insieme agli altri all'interno di un ordine politico, si esprime come difesa della *civitas peregrina*, nella quale l'uomo è in grado di vivere la propria condizione di precarietà nella consapevolezza che l'unica certezza che ha oscilla tra ciò che egli è arrivato a essere e ciò che egli è libero di immaginare di poter essere. In questo quadro il conservatorismo di Oakeshott diventa quindi una disposizione mentale dell'uomo, il quale non potendo giungere a certezze ultime e definitive, e riconoscendo nel principio di continuità il canone esplicativo dell'esperienza, intravede nella familiarità del passato un punto di riferimento e di orientamento per la sua condotta.

Si tratta, come si è avuto modo di sottolineare, di un conservatorismo particolare il cui carattere si manifesta nella sua vocazione per il possibile, nel senso che esso non si sostanzia nell'arroccamento sull'esistente quanto, piuttosto, nella convinzione che il consolidamento del sé sia un presupposto di solidità necessario per aprirsi al nuovo o al diverso, senza dover pagare lo scotto di una trasfigurazione o di una completa estinzione. Di conseguenza, fare riferimento a una tradizione non significa, per Oakeshott, riproporne l'attualità o la realizzazione, ma significa riconoscere il fatto che gli individui agiscono inevitabilmente all'interno di essa e che in essa, quindi, sono racchiuse «risorse di comprensione» e di «iniziativa» a partire dalle quali è possibile iniziare qualsiasi confronto. E', purtroppo, quando si dimenticano queste stesse risorse, come afferma Oakeshott, che: «si agisce come attori costretti a improvvisare perché hanno dimenticato la loro parte»³⁶⁵.

In definitiva, per Oakeshott, la tradizione, intesa come 'consegna' di un modo di essere e di comprendere, rappresenta

³⁶⁵ Cfr. OAKESHOTT (2001), p. 182.

una risorsa fondamentale per potersi aprire all'altro; la comprensione dell'altro, infatti, non può che iniziare dalla comprensione del sé, e l'incontro con la diversità non può che partire dal riconoscimento del valore di quello stesso sé, di modo che l'avvicinamento si caratterizzi come momento di «stimolo» piuttosto che di «intossicazione»³⁶⁶.

Il conservatorismo e l'idea di associazione civile (*civitas peregrina*) costituiscono i due elementi fondamentali attraverso i quali è possibile, a questo punto, considerare il contributo che la riflessione di Oakeshott è in grado di portare nel dibattito sull'identità dell'Europa, e sui i problemi di convivenza che oggi essa si trova ad affrontare non solo rispetto alla diversità e alla frammentazione presente all'interno dei suoi stessi popoli, ma anche e soprattutto in riferimento all'intensificarsi dei flussi migratori che l'hanno investita in questi ultimi anni.

Più in particolare, queste due sfide – e più in generale il ritorno del problema dei valori al centro della discussione culturale, in seguito al sorgere (o risorgere) di contesti altamente diversificati dal punto di vista morale – impongono all'Europa da una parte di (ri)pensare se stessa in quanto organizzazione politica unitaria, dall'altra di stabilire criteri attraverso i quali rendere possibile la convivenza tra individui che appartengono a culture e a civiltà diverse. In entrambi i casi il problema è quello del riconoscimento o meno delle considerazioni metapolitiche e metagiuridiche, della possibilità di definire un concetto di identità a prescindere o a partire da queste, e del grado di libertà che possono offrire condizioni di convivenza che si fondano o che negano queste stesse considerazioni.

³⁶⁶ *Ibidem*.

Partendo dal presupposto che il consenso sulle considerazioni metapolitiche e metagiuridiche, e più in generale sui valori, diventa una possibilità sempre più lontana nella realtà odierna, la domanda che sorge è se sia davvero possibile eliminare o ignorarne l'esistenza, allorché si discute dei problemi di convivenza. Come si è visto nel precedente paragrafo il modello di associazione civile si inserisce nel dibattito quale alternativa mediana tra un liberalismo procedurale e razionalista, da una parte, e il comunitarismo dall'altra, tuttavia la riflessione filosofica politica di Oakeshott – nella quale il concetto di bene (di valore) trova comunque riconoscimento – offre spunti interessanti anche per il dibattito interno all'Europa con particolare riguardo al problema delle sue radici culturali e quindi della sua identità.

La questione delle radici cristiane ha suscitato un amplissimo dibattito allorché l'Europa ha deciso di intraprendere il cammino verso una costituzione, in grado di dare sostanza a un'unione i cui tratti e il cui motore erano stati, da sempre, prevalentemente di natura economica. Così, la spinta all'integrazione politica si è tradotta, sin da subito, nella necessità di dover ricercare i presupposti dell'unione in un insieme di valori, i quali, però, avrebbero dovuto essere sufficientemente neutri, in modo da impedire posizioni di conflitto sul loro riconoscimento.

In effetti, quando nel luglio del 2003 la Convenzione presentò il testo della costituzione europea alla Conferenza intergovernativa per l'emanazione definitiva, il problema sull'opportunità o meno di riconoscere nel preambolo della costituzione le radici cristiane tra le principali fonti dell'identità europea aveva già aperto un acceso dibattito e mostrava, in modo palmare, la schizofrenia di cui l'Unione europea, in fondo, è sempre stata vittima. Ogni qual volta si è cercato di promuovere l'accelerazione del processo di

integrazione, si è dovuto prendere in considerazione la necessità di costruire una cittadinanza sulla base del riconoscimento di un quadro di valori condivisi che definissero in qualche modo un'identità comune; naturalmente, rivelandosi un'impresa assai difficile e ambiziosa si è dovuti scendere a compressi 'al ribasso' nei quali la schizofrenia tra il riconoscimento di valori e la necessità di renderli comuni si è risolto in un complesso gioco di ricerca di 'soluzioni sempre più neutre'.

Il problema che qui si vuole sottolineare in proposito, non è tanto il fatto che, in occasione della stesura della costituzione europea (e del suo successivo fallimento), non sia stato possibile costruire o riscoprire un'identità comune ben precisa dell'Europa né che tale costruzione sia un fine auspicabile, quanto piuttosto l'idea che, anche quando si sono scelte soluzioni neutre, perlopiù sotto forma di un insieme di diritti fondati su un concetto di giustizia ben preciso, si è comunque tentato di imporre un'identità inclusiva comune, legata a una visione del mondo particolare, che come tale ha posto problemi di adesione da parte di chi ha trovato difficoltà a riconoscersi in essa. Dunque, quando si è trattato di provvedere alla stesura, e alla revisione in seno alla Conferenza intergovernativa, del preambolo della costituzione europea – la cui funzione è quella di «esprimere e tutelare i valori ed i simboli del gruppo sociale»³⁶⁷ – la scelta di utilizzare l'espressione «eredità religiose» e non «radici cristiane» ha mostrato chiaramente l'opportunità di aderire a un modello di convivenza fondato su diritti e su un presupposto epistemico di natura razionalista, in quanto considerato un modo di associazione più aperto alla diversità e dunque più giusto.

³⁶⁷ Cfr. TRUJILLO-VIOLA (2007), p. 313.

In realtà, se si tiene presente l'analisi filosofico-politica di Oakeshott è chiaro che un modello associativo di questo tipo pone un problema di conflittualità almeno quanto quello imposto da un modello in cui si faccia riferimento in modo esplicito al cristianesimo o alle radici cristiane. E ciò non solo, come si è visto, perché il riconoscimento dei diritti, e della giustizia ad essi correlato, poggiano sempre su una particolare concezione del bene, ma anche perché il riconoscimento di diritti – peraltro senza la controparte dei doveri³⁶⁸ – diventano il presupposto giustificativo di una legislazione tutta improntata sull'inflazione di norme di carattere strumentale. Se si guarda alla costituzione europea, infatti, si nota che la sua integrazione con la carta dei diritti di Nizza conferma la volontà di procedere nel processo di integrazione lungo la via di ciò che è stato definito come «*integration through rights*»³⁶⁹. La convinzione dominante è che tale via rappresenti l'unica strada in grado di condurre l'Europa a un'«unione nella diversità», dimenticando, invece, che una convivenza fondata sul progressivo riconoscimento dei diritti si identifica con un sistema teleocratico nel quale le occasioni di conflitto aumentano all'aumentare della diversità e, pertanto, le sue alternative si dividono tra la dissoluzione e l'aumento continuo della coercizione.

L'idea, dunque, di costruire un'identità europea sulla base del riconoscimento di un nucleo di diritti e di «regole di giustizia»³⁷⁰,

³⁶⁸ *Ibidem*, p. 66.

³⁶⁹ *Ibidem*, p. 64. Ciò sembra valere anche dopo che la mancata ratifica da parte di Francia e Olanda ha imposto un ripensamento e una modifica della costituzione in un senso più pragmatico, con il trattato di Lisbona del 13 dicembre 2007.

³⁷⁰ Sul rapporto tra identità politica e giustizia, come rapporto imprescindibile, *ibidem*, pp. 61-79.

non pone meno problemi di un'identità che si ispiri al riconoscimento di una visione della vita buona, tanto più se ci si rende conto del fatto che anche i diritti e le regole di giustizia poggiano sulla preferenza per una particolare concezione del bene. Nel caso quindi dell'ammissione di un riferimento alle radici cristiane, in realtà, si sarebbe sottolineato che molti dei valori a cui l'Europa si ispira sono il frutto di una tradizione di civiltà nella quale il cristianesimo – e non solo il razionalismo del “progetto illuminista” – ha avuto un ruolo preponderante. E dunque, anziché provvedere a edulcorare la versione del primo preambolo – revisione operata dalla Conferenza intergovernativa – alleggerendo i riferimenti alle radici elleniche e all'influenza dell'illuminismo, la scelta di menzionare il cristianesimo avrebbe significato per l'Europa una maggiore consapevolezza di sé e di ciò che arrivata ad essere.

Come è stato fatto notare, le ragioni a favore e quelle contrarie alla menzione delle radici cristiane nel preambolo sono state praticamente le stesse, ovvero entrambe si sono servite del concetto di «pluralismo liberale»³⁷¹. Tuttavia, pur ispirandosi alla stessa idea, tra i due punti di vista vi è una sostanziale differenza dovuta alla diversa interpretazione di questo stesso concetto. Mentre nel primo caso, si potrebbe dire che il riferimento al pluralismo liberale prenda sul serio i valori, nel secondo ad essere presi sul serio sono stati i diritti, attraverso i quali si pensa di poter ridurre (o meglio eliminare) proprio la complessità che i valori tendono invece a produrre.

E' indubbio che ogni riferimento alla religione possa fare paura a chi si proclama difensore della libertà, ma il xx secolo ha dimostrato che le ideologie possono essere ancor più pericolose.

³⁷¹ Si veda in proposito il saggio di Aldo Schiavone in TRUJILLO-VIOLA (2007), pp. 305-29.

Il problema, dunque, non riguarda le fonti dei valori, ma il fatto che esse possano essere considerate come unico fondamento di verità; non si tratta di neutralizzare i valori, ma la barbarie che scaturisce dal fondamentalismo, il quale servendosi di loro, li trasforma in puntelli su cui erigersi. Quando Giovanni Reale afferma che: «il “fondamentalismo razionalistico” non è meno pericoloso dei “fondamentalismi fideistico-religiosi”»³⁷², esprime, in fondo, una comprensione del fenomeno che è possibile spiegare attraverso l'idea di Oakeshott di pluralismo epistemologico, nella quale la libertà si configura, anzitutto, come risultato della mancanza di prevaricazione da parte di qualsiasi modo attraverso cui gli individui esperiscono (conoscono) la realtà.

Come si è visto, è a partire da questa concezione di pluralismo, che Oakeshott giunge a comprendere meglio il concetto di libertà quale elemento costitutivo dell'uomo e, dunque, quale fondamento di un “pluralismo pratico” (morale e politico), che può realizzarsi meglio all'interno di un modello teorico di ordine in cui l'idea di norme strumentali (obblighi da sottoscrivere e non istituzione di diritti), lascia alla libera e concreta interazione degli individui la scelta sul futuro. Nell'associazione civile di Oakeshott ogni individuo è portatore di una propria identità – la quale si forgia nell'intersezione e fusione tra le proprie caratteristiche personali e quelle della tradizione che lo comprende – ovvero di un insieme di valori che non deve né coincidere con quelli di tutti gli altri né deve essere sacrificato in nome della neutralità, ma piuttosto trovare libera espressione fintanto che è compatibile con gli obblighi previsti dalle sue leggi non strumentali. In questo modello, dunque, le istituzioni si

³⁷² Cfr. REALE (2003), p. XIV.

configurano come luoghi nei quali l'interazione viene intesa in termini di metodo di comportamento piuttosto che di prestazioni sostantive.

In generale, le istituzioni rappresentano lo strumento attraverso il quale è possibile una convivenza, naturalmente, però, la comprensione della loro natura risulta fondamentale laddove si vogliano capire i termini e le condizioni sulla cui base formare quella stessa convivenza. Nel caso di Oakeshott la descrizione delle istituzioni³⁷³, che può essere assimilata a quella delle pratiche non strumentali, (il linguaggio, la morale, lo Stato inteso come *societas*, etc.), mostra chiaramente che esse non sono espedienti astrattamente concepiti per affermare un valore comune né per eliminare qualsiasi riferimento ai valori, ma sono piuttosto il risultato concreto dell'interazione umana, attraverso il quale gli individui sono riusciti a cooperare sulla base di quelli che in un dato momento ritenevano valori prioritari. L'istituzione, quindi, non costituisce un contenitore chiuso, pre-stabilito e rigido, nel quale gli individui devono inserirsi conformandosi ai valori che lo ispirano – in questo caso l'istituzione rappresenterebbe un fine da realizzare – ma è piuttosto uno spazio (pubblico) dai confini sfumati, nel quale lo scambio tra libertà e certezza è una scelta operata da coloro che vi prendono parte, sulla base della convinzione che l'istituzione debba essere considerata unicamente come strumento attraverso il quale appianare le discordie e rendere più facile la

³⁷³ Oakeshott dà una definizione di istituzioni: «[...] patterns of conduct, manners of behaviour, improvised in response to situations or in answer to requirements. [...] 'Institutions' [are] the product of human choices. [...] they are the understanding people had of conduct, the expectations people entertained about behaviour, the interpretation they imposed upon events and happenings», in OAKESHOTT (2006), pp. 264-65.

realizzazione delle proprie aspettative. E' la natura storica e concreta delle istituzioni a lasciare aperta la possibilità del mutamento delle stesse, a partire, però, dalla consapevolezza che esse sono comunque, per il momento, l'unica certezza che gli individui hanno a disposizione. In altre parole, se si ragiona secondo l'impostazione di Oakeshott non è difficile comprendere il cambiamento istituzionale come un processo di tipo *bottom up* nel quale la politica e il diritto non fanno altro che suggellare quanto ormai è già ampiamente accettato dalla società.

Tuttavia, a guardare l'Unione europea di oggi, non si può dire che in essa siano ravvisabili i presupposti di ciò che Oakeshott definisce associazione civile, al contrario, essa sembra un ordine politico dalle caratteristiche molto più vicine a quelle del modello di associazione d'impresa. La sua produzione normativa, infatti, vede perlopiù il proliferare di norme strumentali che si sostanziano nel tentativo di rendere astrattamente omogenea un'Europa la cui storia, Oakeshott, non aveva esitato a paragonare alla storia della Polonia³⁷⁴. Come si è visto, il progetto illuminista di fondare l'integrazione europea su un insieme di diritti astratti, ha mostrato tutta la sua debolezza nel fallimento della suo disegno costituzionale³⁷⁵. L'idea di poter fondare una convivenza a prescindere dall'elemento morale, culturale e storico, ha alimentato una forma di organizzazione tecnocratica nella quale gli individui, per usare le parole di Oakeshott, si riconoscono come «servitori dell'obiettivo perseguito», piuttosto che come *cives* uniti in una «relazione di fedeltà [...] che si chiama civiltà» e che li lascia liberi di

³⁷⁴ Cfr. OAKESHOTT (1975a), trad. it., p. 226.

³⁷⁵ Cfr. CARRINO, (2005), p. 13. Da sottolineare, inoltre, il fatto che la ripresa di questo progetto è stata successivamente possibile sulla base di presupposti meno ambiziosi.

perseguire i propri obiettivi³⁷⁶. L'Unione europea di oggi sembra ispirarsi più all'idea di *organisation du travail*, capace di sortire un regolamento di condominio³⁷⁷, che alla consapevolezza di essere stata il luogo in cui l'inclinazione a coltivare la libertà si è affermato nei secoli come l'elemento più solido delle convinzioni morali dei suoi abitanti³⁷⁸.

Alla luce di tutte le considerazioni fatte sin qui, e soprattutto rispetto all'interpretazione di Oakeshott sulla natura delle istituzioni – le quali emergono come risultato di scelte individuali, ma non di un loro disegno³⁷⁹ – le problematiche che si sono volute sollevare si possono tradurre nelle seguenti tre domande: è possibile percorrere la strada di una creazione “per diritto” dell'identità europea fondata sull'annullamento delle diversità che invece storicamente l'hanno caratterizzata? Fino a che punto il riconoscimento dell'Europa come realtà storica e delle sue radici (anche cristiane) può costituire le premesse per una possibile futura chiusura alla Turchia? La volontà di creare una “nuova identità”, fondata su quello che Benedetto XVI ha definito l'universalismo illuminista, non pone altrettanti problemi di convivenza per quanti difficilmente possono dividerne i principi?

Come si è visto, porsi nella prospettiva di Oakeshott significa affrontare la spinosa questione dell'identità europea da una posizione anti-fondazionalista e allo stesso tempo conservatrice.

³⁷⁶ Cfr. OAKESHOTT, (1975a), trad. it., pp. 179 e 376.

³⁷⁷ La definizione è di Mario Monti, in *Nuovo impegno per l'Europa*, “Corriere della Sera” del 13 dicembre 2004, p. 1.

³⁷⁸ Cfr. OAKESHOTT, (1975a), trad. it., p. 291.

³⁷⁹ Celebre la sua affermazione sulla nascita dello Stato: «Quelle associazioni alquanto nuove e insolite di esseri umani cui fu attribuita in seguito la denominazione di Stati [...] furono creati attraverso le scelte di uomini, ma nessuno fu il prodotto di un disegno». *Ibidem*, p. 225.

In questo senso, la critica di Oakeshott al razionalismo condotta sulla base di una solida argomentazione epistemologica, sembra condividere con la Chiesa le stesse preoccupazioni, almeno per quanto riguarda la deriva scienziata della società contemporanea, il superamento del concetto di finitezza dell'uomo e la sua sostituzione con quello di potere illimitato, la definitiva esclusione di Dio da qualsiasi ambito del dibattito pubblico – pervaso invece dallo strapotere della ragione – la sostituzione, infine, delle identità storicamente affermatesi con una cultura illuminista-laicista di natura assolutistica e tirannica³⁸⁰. Ma la posizione di Oakeshott sembra, soprattutto, condividere con la Chiesa l'idea che il mancato riconoscimento delle radici cristiane sia proprio l'esempio della volontà di attribuire all'Europa non tanto un carattere tollerante che garantisca anche le altre religioni, gli atei e gli agnostici, quanto appunto una 'nuova' identità, fondata sull'universalismo illuminista³⁸¹, ignorando che l'identità europea ha un carattere ben più complesso di quello che invece questo cieco riduzionismo vorrebbe attribuirle.

In effetti, come molti studiosi hanno dimostrato, la sua formazione non può essere ridotta ad un *continuum* omogeneo e lineare, ma deve essere distinta come mosaico di intrecci di identità e culture diverse che, amalgamatesi durante i secoli, hanno dato vita a un'entità complessa al cui interno sono state assimilate tradizioni differenti provenienti tanto dall'Oriente quanto dall'Estremo Nord. Tuttavia, come si è avuto modo di vedere, la tradizione per Oakeshott ha un significato paragonabile a quello di "universale concreto", ovvero a un

³⁸⁰ Cfr. RATZINGER, (2005), pp. 45-46.

³⁸¹ La decisione di imporre il divieto di indossare il *hijab*, al pari di qualsiasi altro simbolo religioso, nelle scuole francesi può essere un esempio di questa tendenza.

sistema la cui complessità va oltre la semplice somma delle sue parti e il cui carattere unitario e distintivo è la risultante della differente influenza esercitata dagli elementi che la compongono. In altre parole, una tradizione è un sistema complesso che riesce a mantenersi e a restare integrato nel tempo attraverso la (ri)proposizione (trasformata) di quelli che possono essere considerati i suoi caratteri principali, e nel caso dell'Europa non vi è dubbio che il cristianesimo sia uno di questi.

Nel primo capitolo del presente lavoro, si è accennato come Oakeshott, ancora giovane, si fosse interessato al cristianesimo in quanto tradizione, ovvero identità storica formatasi sulla base di un susseguirsi di differenziazioni i cui tratti qualitativi sono sempre stati riconducibili al suo carattere generale. La tradizione cristiana è dunque un universale concreto in grado di mantenersi e di restare integrato non tanto perché ha un'essenza sottostante immutabile e costante nel tempo, ma perché si compone di somiglianze qualitative che si susseguono nel tempo e che riescono a tenersi unite non in termini sostantivi, ma modali. E' in quest'ultimo senso che Oakeshott, infatti, deciderà di abbandonare il termine tradizione per quello di pratica, in quanto meno ambiguo rispetto all'idea di identità intesa in senso ontologico.

In proposito, occorre, allora, sottolineare che il riconoscimento dell'Europa come identità storicamente affermata, nella quale il cristianesimo, indiscutibilmente, ha avuto un ruolo determinante – e per molti secoli predominante³⁸² – e la conseguente menzione delle radici cristiane all'interno del progetto di costituzione europea, non avrebbe necessariamente significato dover inserire nel preambolo il riconoscimento della dottrina cristiana e dei

³⁸² Cfr. WEILER (2003), p. 90.

suoi precetti, ma semplicemente l'idea che in un'Europa allargata vi possa essere l'individuazione di un *quid* a partire dal quale sia possibile l'apertura al nuovo e al cambiamento senza, tuttavia, dover diventare, come sosteneva Oakeshott, «irriconecibili a se stessi»³⁸³. Sulla base di ciò, risulta difficile contestare il monito di Giovanni Paolo II per il quale «non si devono tagliare le radici dalle quali si è nati», poiché è innegabile che gli alberi senza radici sono destinati a morire³⁸⁴; in fondo questa immagine non si discosta molto da quella di Oakeshott, sopra citata, per cui senza riferimento alla propria tradizione si è simili ad attori costretti a improvvisare perché hanno dimenticato la loro parte.

Estirpare ed imporre, non sono che i due lati di una stessa medaglia e, dunque, nella prospettiva di Oakeshott, la pretesa di riconoscere all'Europa una 'identità' fondata esclusivamente sul "progetto illuminista"³⁸⁵, risulterebbe tanto proterva quanto quella che si prefiggesse di istituzionalizzare una presunta posizione privilegiata ed esclusiva della dottrina cristiana³⁸⁶. Al contrario, l'idea di riconoscere il contributo del cristianesimo alle pratiche morali e giuridiche che definiscono l'ambito dei rapporti interpersonali e rispetto alle quali gli individui si contraddistinguono, significa riconoscere che tra Marco Aurelio

³⁸³ Cfr. OAKESHOTT, (1991), p. 410.

³⁸⁴ G. WEIGEL (2005), trad. it., pp. 112-13.

³⁸⁵ Oppure 'umanesimo ateo', *ibidem*, pp. 37-40.

³⁸⁶ Chiaramente questa seconda possibilità non sembra essere quella perseguita da quanti vorrebbero il riconoscimento delle radici cristiane. Il pluralismo è un fatto ormai esplicitamente accettato dalla Chiesa. Tuttavia, come ha messo in luce Weigel, è la paura di un ritorno all'Europa del XVI secolo, alla sua intolleranza e oscurantismo che ha spinto a rifiutare con ferocia questa possibilità; quasi che la paura fosse quella di un cristianesimo religione di stato. *Ibid.*, pp. 50-51 e 86.

e Cartesio qualcosa di significativo è avvenuto³⁸⁷, e che dunque non è possibile rimuoverlo o ignorarlo. Un qualcosa che ha contribuito all'affermazione di quegli stessi valori che oggi sono rivendicati come esclusiva conquista della tradizione laica. D'altronde non è un caso che il processo di secolarizzazione che ha interessato l'Occidente, contrassegnandone il passaggio alla modernità e alla conquista di una sfera di libertà crescente, abbia trovato le sue radici anche in quel Vangelo che ha riconosciuto a «Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio» (Mt 22,21).

Oggi, il progetto di costituzione europea è fallito, la sua rinascita passa per un trattato meno ambizioso, e il dibattito sulle radici cristiane sopravvive, in una dimensione più ampia, come importanza della religione nello spazio pubblico. Tuttavia, per l'Europa il problema di dover scegliere il proprio 'destino' resta ancora una questione aperta che può essere compresa all'interno della tensione tra i due modelli di associazione teorizzati da Oakeshott. Da una parte l'Europa potrebbe continuare sulla strada di una costruzione pianificata e razionalmente progettata dall'alto, fondata sul riconoscimento di un nucleo di diritti astratti considerati universali (e dimenticando che invece sono il risultato di una conquista storica dell'Europa), attraverso i quali si produce una quantità smisurata di norme strumentali. Dall'altra si potrebbe affermare, invece, un'Europa il cui obiettivo non è quello di raggiungere un fine comune né di realizzare uno stesso valore, ma è quello di stare insieme per cooperare e conquistare con più facilità – quando l'obiettivo coincide – ciò che da soli sarebbe difficile o impossibile. Si tratterebbe di un'Europa che si associa (e non si omogeneizza)

³⁸⁷ *Ibid.*, p. 51.

nei termini di norme non strumentali sulla base del riconoscimento del suo patrimonio spirituale e culturale, non per arroccarsi su di esso e chiudersi al nuovo o al diverso, ma per comprendere queste due sfide a partire dalla consapevolezza di sé. Un'Europa che come sottolinea Rémi Brague «dovrà dare allo stesso tempo prova [...] di *Selbstbewusstsein* e di *selfconsciousness*. [...] dovrà essere cosciente del suo valore e nel contempo della sua indegnità. Del suo valore rispetto alla barbarie interna ed esterna di cui deve impadronirsi; della sua indegnità rispetto a ciò di cui non è che la messaggera e la serva»³⁸⁸.

L'Europa che sceglie di avvicinarsi al modello di associazione civile è infine un'Europa che si apre a paesi come la Turchia con costi minori in termini di libertà, almeno nella misura in cui l'adesione non è richiesta in termini di sostanza ma di forma della cooperazione. Un'adesione per la quale naturalmente è chiesto di riconoscere l'esistenza di una sensibilità morale prevalente, ma la cui comprensione in termini concreti e non strumentali certamente offre un grado maggiore di flessibilità e di adattamento rispetto alla necessità di riconoscere un nucleo (numerioso) di diritti sostantivi e astratti. Come sottolinea Brague, infatti, perché l'Europa rimanga se stessa non occorre che tutti i suoi abitanti siano cristiani né tanto meno militanti, ma che si riconoscano semplicemente come individui che appartengono a un luogo, nel quale l'unità non sia costruita intorno a un'ideologia, ma nei rapporti fra persone e gruppi concreti³⁸⁹, sulla base – si potrebbe aggiungere alla luce del pensiero di Oakeshott – di un insieme di pratiche storicamente affermatesi e sulle quali la religione (il cristianesimo) ha esercitato un'influenza determinante.

³⁸⁸ Cfr. BRAGUE (1992), trad. it., p. 195.

³⁸⁹ *Ibidem*, p. 194.

Attraverso il presente lavoro si è voluto dimostrare quanto attuale possa essere il pensiero di Oakeshott e come il suo lascito sia utile a comprendere la complessità di un'era, che sembra schiacciata tra il fallimento delle sue ideologie e l'arroganza della sua ragione. Oakeshott appartiene a quella tradizione filosofica che dai Greci sino ad oggi ha creduto nella necessità di comprendere, e dunque di vivere nella sua completezza, la condizione umana come tensione tra l'uno e il molteplice, come ricerca dell'unità tra alternative dicotomiche, come espressione concreta di quanto gli individui sono arrivati a comprendere di sé nella trama di questa stessa tensione, in cui il gioco si consuma tra il finito e l'eternità.

Di fronte alle nuove sfide, rispetto alle quali i rapporti tra le varie forme di sapere diventano sempre più complesse³⁹⁰, è allora possibile rintracciare nel pensiero di Oakeshott il carattere dell'uomo in grado di affrontarle; un uomo che l'Europa ha sperimentato in alcuni momenti più di altri e che in generale Oakeshott definisce come *individuo*. Si tratta di quel tipo antropologico nel quale la prevalenza delle caratteristiche dell'individuo gli hanno permesso di affrontare nei secoli dure battaglie per affrancarsi da schiavitù, assolutismi e fondamentalismi, che ha costantemente coltivato la libertà, che ha creduto nel significato di responsabilità e dignità, che ha vissuto la propria vita quale avventura di autorealizzazione lungo i sentieri della comprensione del sé e dei suoi limiti. Si tratta di quel tipo d'uomo che oggi guarda alle nuove sfide con

³⁹⁰ Ad esempio, come sottolineava già Gadamer nel suo saggio del 1989 *Das Erbe Europas*, il crescente intreccio pluralistico dell'umanità futura avrebbe portato a una rinascita delle scienze dello spirito e dell'importanza dello studio della storia delle religioni nell'età dell'ateismo. Cfr. GADAMER (1989), trad. it., p. 45.

la consapevolezza della preziosa eredità che gli è stata consegnata, preferendo la via del dubbio al dogmatismo, la via del dialogo e della continua ricerca di sé nel riconoscimento degli altri. E' l'uomo coraggioso che, privato della sicurezza di verità ultime, avverso a trasformare ogni aggettivo in un 'ismo', ogni idea in una dottrina, guarda al futuro ergendosi saldo sui percorsi tracciati dalla storia della sua civiltà, consapevole del fatto che la sua unica certezza, in un mondo inesorabilmente soggetto al cambiamento, è data dalla comprensione di quello che è arrivato ad essere. E' l'uomo che guarda attraverso le porte del tempio di Apollo e coglie la saggezza delle sue iscrizioni: Γνωθι Σεαυτόν e Μεδέν Άγαν, cammina sulle strade di Roma, ascolta Mosé, accarezza l'umanità del Cristo, si libera delle superstizioni nell'era dei lumi, è l'uomo che, custodendo tutto ciò quale prezioso compagno di viaggio, imbocca la propria esistenza come meravigliosa avventura aperta a infinite possibilità, ricordando costantemente di essere figlio delle conquiste morali e intellettuali dell'immaginazione dei propri predecessori.

A questo uomo, allora, non mancheranno gli strumenti per guardare al futuro con la ragionevolezza dettata dalla propria ragione e la consapevolezza che il superamento del Πέρας conduce inesorabile alle funeste tenebre dell'Άπειρον.

Bibliografia

ABEL, C. (2005), *Appropriating Aristotle*, in ABEL, C.-FULLER, T. (eds.), *The Intellectual Legacy of Michael Oakeshott*, Exeter, Imprint Academic, pp. 37-60.

ANDERSON, P. (1992), *The Intransigent Right at the End of The Century*, in «London Review of Books», 24 September, pp. 7-11.

- (2005), *Spectrum. From Right to Left in the World of Ideas*, London, Verso; trad. it., di Gallo, G., *Spectrum. Da destra a sinistra nel mondo delle idee*, Milano, Baldini Castaldi Dalai, 2008.

ANTISERI, D. (2005), *Relativismo, nichilismo, individualismo. Fisiologia o patologia dell'Europa?*, Soveria Mannelli, Rubbettino.

ARENDT, H. (1951), *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt Brace Jovanovich; trad. it., di Guadagnin, A., *Le origini del totalitarismo*, Torino, Einaudi, 2004.

AUSPITZ, J. L. (1976), *On Human Conduct*, in «Commentary», 61, pp. 89-94.

- (1976), *Individuality, Civility and Theory: The Philosophical Imagination of Michael Oakeshott*, in «Political Theory», 4, pp. 261-94.
- (1984), recensione a: *On History and Other Essays*, in «National Review», 36, pp. 42-46.
- (1990-1), *Michael Oakeshott 1901-1990*, in «American Scholar», 60, pp. 351-70.
- (2005), *Modality and Compossibility*, in ABEL, C.-FULLER, T. (eds.) *The Intellectual Legacy of Michael Oakeshott*, Exeter, Imprint Academic, pp. 86-116.

- BARBER, B. R. (1978), *Conserving Politics: Michael Oakeshott and Political Theory*, in «Government and Opposition», 11, pp. 446-63.
- (1996), *Multiculturalism between Individuality and Community: Chasm or Bridge?*, in SARAT, A.-VILLA, D. R., (eds.), *Liberal Modernism and Democratic Individuality. George Kateb and the Practices of Politics*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press.
- BENEWICK, R. - GREEN, P. (1997), *Michael Joseph Oakeshott, 1901-1990*, in *The Routledge Dictionary of Twentieth-Century Political Thinkers*, London and New York, Routledge, pp. 190-92.
- BOUCHER, D. (1984), *The Creation of the Past: British Idealism and Michael Oakeshott's Philosophy of History*, in «History and Theory», 23, pp.193-214.
- (1989), *Overlap and Autonomy: the Different Worlds of Collingwood and Oakeshott*, in «Storia», 4, pp. 69-89.
 - (1991), *Politics in a different Mode: an Appreciation of Michael Oakeshott 1901-1990*, in «History of Political Thought», 12, pp. 717-28.
 - (2001), *The Idealism of Michael Oakeshott*, in «Collingwood and British Idealism Studies», 8, pp. 73-98.
 - (2005), *The Rule of Law and the Modern European State: Michael Oakeshott and European Enlargement* in «European Journal of Political Theory».
 - (2005a) *Oakeshott, Freedom and Republicanism*, in «British Journal of Politics and International Relations», 7.
- BRAGUE, R. (1992), *Europe la voie romaine*, Paris, Critérion; trad. it., di Soldati, A., *Il futuro dell'occidente. Nel modello romano la salvezza europea*, Milano, Bompiani, 2005.
- BROWN, J.M. (1953), *A Note on Professor Oakeshott's Introduction to the Leviathan*, in «Political Studies», 1, pp. 53-64.

- (1954), *Hobbes: A Rejoinder*, in «Political Studies», 2, pp. 168-72.
- CANDREVA, D. (2005), *Oakeshott and Plato: A Philosophical Conversation*, ABEL, C.-FULLER, T. (2005), (eds.) *The Intellectual Legacy of Michael Oakeshott*, Exeter, Imprint Academic.
- pp. 2-20.
- CARRINI, A. (2005), *Oltre l'occidente. Critica della costituzione europea*, Bari, Dedalo.
- CASEY, J. (29/03/91), *Mankind in Conversation: The Philosophy of Michael Oakeshott and its Misunderstanding*, in «Times Literary Supplement», pp. 3-4.
- Coats, W. J. Jr. (1985), *Michael Oakeshott as a Liberal Theorist*, in «Canadian Journal of Political Science», 18, pp. 773-87.
- (1989), *The Activity of Politics and Related Essays*, Selinsgrove, Susquehanna University Press.
- (1992), *Some Correspondences between Oakeshott's Civil Association and the Republican Tradition*, in «Political Science Reviewer», 21, pp. 99-115.
- (2000), *Oakeshott and His Contemporaries: Montaigne, St. Augustine, Hegel, et al.*, Selinsgrove, Susquehanna University Press.
- COLEMAN, P. (1991), *Beyond the Shadow Line: Michael Oakeshott (1901-1990)*, in «News Weekly», pp. 22-23.
- COLLINGWOOD, R.G. (1934), *Oakeshott and the Modes of Experience*, in «Cambridge Review», 55, pp. 249-50.
- COTELLESA, S. (1999), *Il ragionevole disaccordo: Hayek, Oakeshott e le regole "immotivate" della società*, Milano, Vita e Pensiero.
- COVELL, C. (1978), *Practices and Persons: Strawson and Oakeshott*, in «Cambridge Review», 100, pp. 167-72.
- (1986), *The Redefinition of Conservatism: Politics and Doctrine*, New York, St. Martin Press.

- (1991), *The Defence of Natural Law*, New York, St. Martin Press.
- COWLING, M. (1980), *Religion and Public Doctrine in Modern England*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 251-82.
- CRICK, B. (1963), *The World of Michael Oakeshott: Or the Lonely Nihilist*, in «Encounter», 20, pp.65-74, ristampato come *The World of Michael Oakeshott*, in *Political Theory and Practice*, London, Penguin, 1971, pp. 120-34.
- (1991), *The Ambiguity of Michael Oakeshott*, in «Cambridge Review», 112, pp. 120-24.
- CROSSMAN, R.H.S. (1951), *The Ultimate Conservative*, in «The New Statesman and Nation», 4, pp. 60-61.
- CUBEDDU, R. (1997), *Atlante del liberalismo*, Roma, Ideazione Editrice.
- (2000), *Von Hayek nella storia del liberalismo*, in CLERICO G.-RIZZELLO S. (a cura di), *Il pensiero di Friedrich von Hayek*, Torino, UTET, pp. 106-38.
- (2007), *Le istituzioni e la libertà*, Macerata, Liberilibri
- DEN UYL, D. J. (2005), Spinoza and Oakeshott, in ABEL, C.-FULLER, T. (eds.), *The Intellectual Legacy of Michael Oakeshott*, Exeter, Imprint Academic, pp. 62-85.
- DEVIGNE, R. (1994), *Recasting Conservatism: Oakeshott, Strauss, and the Response to Postmodernism*, New Haven and London, Yale University Press.
- (1999), *The Legacy of Michael Oakeshott*, in «Political Theory», 27, pp. 131-39.
- DILTHEY, W. (1883), *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Leipzig, Teubner; trad. it., a cura di De Toni, G.A., *Introduzione alle scienze dello spirito. Ricerca di una fondazione per lo studio della società e della storia*, Firenze, La Nuova Italia, 1974.

EVANS, R.L. - BERENT, I.M. (1995), *The Quotable Conservative. The Giants of Conservatism on Liberty, Freedom, Individual Responsibility, and Traditional Virtues*, Hollbrook, Adams Publishing, pp. xiii-xxiii e 172-73.

FERRETTI, M.P. (2004), *Tre modi di intendere le differenze culturali*, in RICCIARDI, M.- DEL BÒ, C. (a cura di), *Pluralismo e libertà fondamentali*, Milano, Giuffrè.

FISICHELLA, D. (2008), *Alla Ricerca della Sovranità. Sicurezza e libertà in Thomas Hobbes*, Roma, Carocci.

FLATHMAN, R. (1980), *The Practice of Political Authority*, Chicago, University of Chicago Press.

- (1993), *Thomas Hobbes, Skepticism, Individuality, and Chastened Politics*, Newberry Park, Sage.

FRANCO, P. (1990a), *The Political Philosophy of Michael Oakeshott*, New Haven and London, Yale University Press.

- (1990b), *Michael Oakeshott as a Liberal Theorist*, in «Political Theory», 18, pp. 411-36.
- (1992), *Oakeshott's Critique of Rationalism Rivisited*, in «Political Science Reviewer», 21, 15-43.
- (2004), *Michael Oakeshott. An Introduction*, New Haven and London, Yale University Press.
- (2005), *Oakeshott's Relationship to Hegel*, in ABEL, C.-FULLER, T. (eds.) *The Intellectual Legacy of Michael Oakeshott*, Exeter, Imprint Academic, pp. 86-116.

FRIEDMAN, R.B. (1989), *Oakeshott on The Autorithy of Law*, in «Ratio Juris», 2, pp. 27-40.

- (2005), *Michael Oakeshott and the Elusive Identity of the Rule of Law*, in ABEL, C.-FULLER, T. (eds.), *The Intellectual Legacy of Michael Oakeshott*, Exeter, Imprint Academic, pp. 160-80.

FULLER, T. (1976), review to: *On Human Conduct*, in «Journal of Politics», 38, pp. 184-86.

- (1990), introduction to: *The Voice of Liberal Learning*, New Haven and London, Yale University Press.
 - (1991), *Oakeshott's Rationalism in Politics Today*, introduction: *Rationalism in Politics and Other Essays. New and Expanded Edition*, Indianapolis, Liberty Press.
 - (1992), *The Idea of Christianity in Hobbes's Leviathan*, in «Jewish Political Studies Review», 4, pp. 139-78.
 - (1993a), *The Poetics of the Civil Life*, in Norman J. (ed), *The Achievement of Michael Oakeshott*, London, Duckworth, pp. 67-81.
 - (1993b), introduction to: *Michael Oakeshott: Religion, Politics and the Moral Life*, New Haven and London, Yale University Press.
 - (1996), introduction to: *Michael Oakeshott: The Politics of Faith and the Politics of Scepticism*, New Haven and London, Yale University Press.
- GADAMER, H. G. (1960), *Wahrheit und Methode*, seconda edizione, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1965; trad. it., a cura di Vattimo, G., *Verità e metodo*, Milano, Fratelli Fabbri, 1972.
- (1989), *Das Erbe Europas. Beiträge*, Frankfurt-Main, Suhrkamp; trad. it., di Cuniberto, F., *L'eredità dell'Europa*, Torino, Einaudi, 1991.
- GALLI, C. (2006), *Multiculturalismo. Ideologie e sfide*, Bologna, Il Mulino.
- GERENCSE, S.A. (2000), *The Skeptic's Oakeshott*, New York, St. Martin's Press.
- GIORGINI, G. (1987), *L'avventura filosofica di Michael Oakeshott*, in «Filosofia Politica», 2, pp. 377-402.
- (1994), *La tradizione del passato: Michael Oakeshott*, in S. Mastellone (a cura di), *Il Pensiero politico Contemporaneo*, Firenze, CET, pp. 71-80.

- (1999), *Michael Oakeshott*, in *Liberalismi Eretici*, Trieste, Edizioni Goliardiche, pp. 99-150.
 - (2006), *Scetticismo, fede e politica: la filosofia di Oakeshott*, in «Ideazione», 1, pp. 180-84.
- GRANT, R. (1983), *Conservative Thinkers: Michael Oakeshott: The Poet of Practice*, in «Salisbury Review», 1, pp. 12-16.
- (1988), *Michael Oakeshott*, in R. Scruton (ed), *Conservative Thinkers*, London, Claridge Press, pp. 275-94.
 - (1990), *Oakeshott*, London, Claridge Press.
 - (1991), *Inside the Hedge: Oakeshott's Early Life and Work*, in «Cambridge Review», 112, pp. 166-69.
 - (1992), *Michael Oakeshott, The Conservative Mind*, Oxford, Oxford University Press.
- GRAY, J. (1989), *Oakeshott on Law, Liberty and Civil Association*, in *Liberalism: Essays in Political Philosophy*, London and New York, Routledge, pp. 199-216.
- (1991), *Oakeshott as a Liberal*, in «Salisbury Review», 10, pp. 22-25.
 - (1996), *Post-Liberalism. Studies in Political Thought*, second edition, London, Routledge.
 - (2000), *Two Faces of Liberalism*, Oxford, Polity Press.
 - (2007), *Enlightenment's Wake*, Routledge Classics, London, Routledge.
- GREENLEAF, W.H. (1966), *Oakeshott's Philosophical Politics*, London, Longmans.
- (1968), *Idealism, Modern Philosophy and Politics*, in KING, P.–PAREKH, B.C. (eds), *Politics and Experience*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 93-124.
- HABERMAS, J. (2005), *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag;

- trad. it., di Carpitella, M., *Tra scienza e fede*, Roma-Bari, Laterza, 2006.
- HABERMAS, J.- RATZINGER, J. (2005), *Ragione e fede in dialogo*, Venezia, Marsilio.
- HALL, D. - MODOOD, T. (1982), *Oakeshott and the Impossibility of Philosophical Politics*, in «Political Studies», 30, pp. 157-76.
- (1982), *A Reply to Liddington*, «Political Studies», 30, pp.184-89.
- HART, J. (1987), *Two Paths Home: Kendal and Oakeshott*, in «Triumph», 2, pp. 28-33.
- HAYEK, F.A. (1944), *The Road to Serfdom. Fiftieth Anniversary edition*, Chicago, The University of Chicago Press.
- (1960), *The Constitution of Liberty*, Chicago, The University of Chicago Press.
- HEGEL, G.F.W. (1821), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, trad. it., Marini G. (a cura di), *Lineamenti di filosofia del diritto*, Roma-Bari, Laterza, 2001.
- HEYWOOD, A. (1997), *Traditional Values or a postmaterial culture*, in *Politics*, London, Macmillan, pp. 191-93.
- HIMMELFARB, G. (1975), *The Conservative Imagination: Michael Oakeshott*, «The American Scholar», 44, pp. 405-20; ristampato come *Michael Oakeshott: The Conservative Disposition*, in *Marriage and Morals among the Victorians*, New York, Alfred Knopf, 1986, pp. 210-30.
- HUNTINGTON, S.P., (1996) *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Touchstone Books; trad. it., di Minucci, S., *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Milano, Garzanti, 1997.
- ISAACS, S. (2006), *The Politics and Philosophy of Michael Oakeshott*, Abingdon, Routledge.

- KELLY, P.J. (2001), *Dangerous Liaisons: Parekh and Oakeshottian Multiculturalism*, in «The Political Quarterly», pp. 428-36.
- KIRK, R. (1986), *The Conservative Mind from Burke to Eliot*, Chicago Washington, Regnery Books.
- KOS, E. S. (2005), *The Platonic Themes in Oakeshott's Modern European State*, in ABEL, C.-FULLER, T. (eds.), *The Intellectual Legacy of Michael Oakeshott*, Exeter, Imprint Academic.
- KUKATHAS, C. (2003), *The Liberal Archipelago. A theory of Diversity and Freedom*, Oxford, Oxford University Press.
- KYMLICKA, W. (1995), *Multicultural Citizenship*, Oxford, Oxford University Press.
- LANZILLO, M. L. (2005), *Il multiculturalismo*, Roma-Bari, Laterza.
- LEACH, R. (1996), *British Political Ideologies*, 2nd edition, London, Prentice Hall.
- LESSNOFF, M.H. (1999), *Michael Oakeshott: Rationalism and Civil Association*, in *Political Philosophers of the Twentieth Century*, Oxford, Blackwell, pp. 113-43.
- LETWIN, S. (1989), *Morality and Law*, in «Ratio Juris», 2, pp. 54-65.
- (2005), *On the History of the Idea of Law*, REYNOLDS, N. B., (ed.), Cambridge, Cambridge University Press.
- LIDDINGTON, J. (1982), *Hall and Modood on Oakeshott*, in «Political Studies», 30, pp.177-83.
- (1984), *Oakeshott: Freedom in a Modern European State*, in Z. PELCZYNSKI - J. GRAY (eds.), *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*, New York, St. Martin Press, pp. 289-320.
- MACCORMICK, N. (1989), *Spontaneous Order and the Rule of Law: Some Problems*, in «Ratio Juris», 2, pp. 41-54.
- MACKENZIE, W.J.M. (1955-6), *Political Theory and Political Education*, in «Universities Quarterly», 9, pp. 351-63.
- MAPEL, D. R. (1990), *Civil Association and the Idea of Contingency*, in «Political Theory», 18, pp. 392-410.

MARSH, L. (2005), *Constructivism and Relativism in Oakeshott*, in ABEL, C.-FULLER, T., (eds.), *The Intellectual Legacy of Michael Oakeshott*, Exeter, Imprint Academic, pp. 238-62.

MCCLELLAND, J.S. (1996), *The Conservative World of Michael Oakeshott*, in *A History of Western Political Thought*, London and New York, Routledge, pp. 764-83.

MCINTYRE, K. B. (2004), *The Limits of Political Theory*, Exeter, Imprint Academic.

- (2007), *Prejudice, Tradition, and the Critique of Ideology: Gadamer and Oakeshott on Practical Reason*, paper presented in occasione della Michael Oakeshott Association Conference, Jena, 14-16 Dicembre 2007.

MILLER, T.H. (2001), *Oakeshott's Hobbes and the Fear of Political Rationalism*, in «Political Theory», 29, pp. 806-31.

MINOGUE, K. (1975), *Oakeshott and the Idea of Freedom*, in «Quadrant», 19, pp. 77-83.

- (1976), *Michael Oakeshott: The Boundless Sea of Politics*, in CRESPIGNY, A. de-MINOGUE, K. (eds.), *Contemporary Political Philosophers*, London, Methuen, pp. 120-46.
- (1996), *Three Conservative Realists*, in MINOGUE, K. (ed.), *Conservative Realism*, London, HarperCollins Publishers, pp. 154-71.
- (2005), *Rationalism Revisited*, in ABEL, C.-FULLER, T. (eds.) *The Intellectual Legacy of Michael Oakeshott*, Exeter, Imprint Academic, pp. 182-93.

MODOOD, T. (1980), *Oakeshott's Conception of Philosophy*, in «History of Political Thought», 1, pp. 315-22.

MONCERI, F. (2008), *Ordini Costruiti. Multiculturalismo, complessità, istituzioni*, Soveria Mannelli, Rubbettino.

MULLER, J.Z. (1997), *Introduction to Michael Oakeshott. Rationalism in Politics*, in *Conservatism. An Anthology of Social and Political*

Thought from David Hume to the Present, Princeton, Princeton University Press, pp. 290-312.

NARDIN, T. (2001), *The Philosophy of Michael Oakeshott*, Pennsylvania, University Park.

- Oakeshott's *Philosophy of the Social Sciences*, in ABEL, C.-FULLER, T. (eds.) *The Intellectual Legacy of Michael Oakeshott*, Exeter, Imprint Academic, pp. 220-37.

NISBET, R. (1986), *Conservatism. Dream and Reality*, fourth edition, New Brunswick, Transaction Publishers.

NORMAN, J. (1993), *The Achievement of Michael Oakeshott*, London, Duckworth.

NORTH, D. C. (1990), *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*, Cambridge, Cambridge University Press; trad. it., a cura di Santagata, W., *Istituzioni, cambiamento istituzionale, evoluzione dell'economia*, Bologna, Il Mulino, 1997.

- (2005), *Understanding the Process of Economic Change*, Princeton, Princeton University Press; trad. it., Zamagni, V., *Capire il processo di cambiamento economico*, Bologna, Il Mulino, 2006.

OAKESHOTT,

- (1925), *A Discussion of Some Matter Preliminary to the Study of Political Philosophy*, LSE 1/1/3, presso la biblioteca della London School of Economics.
- (1928), *Religion is an Experience of God*, LSE 2/1/10, presso la biblioteca della London School of Economics.
- (?) *Secularism*, LSE 2/4/5, presso la biblioteca della London School of Economics.
- (1932), *John Locke*, in «The Cambridge Review», 54, pp. 72-73.
- (1935), *Thomas Hobbes*, in «Scrutiny», 4, pp. 263-77.

- (1938), *The Concept of a Philosophical Jurisprudence*, in «Politica», 3, pp. 203-22 e 345-60.
- (1939), *The Social and Political Doctrines of Contemporary Europe*, Cambridge University Press.
- (1947-48), *Contemporary British Politics*, in «The Cambridge Journal», 1, pp. 474-90.
- (1957), *Introduction to Hobbes' Leviathan*, Oxford, Basil Blackwell (prima ed., *Introduction to Leviathan*, Oxford, Basil Blackwell, 1946).
- (1962), *Review of "Locke's Two Treaties of Government"*, P. Laslett (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1960, LSE 1/2/3.
- (1965), *Rationalism in Politics: A Reply to Professor Raphael*, in «Political Studies», 13, pp. 89-92.
- (1970?), *Notes on Dilthey*, LSE 3/3.
- (1975a), *On Human Conduct*, Oxford, Clarendon Press; trad. it., di Guido Maggioni, *La condotta umana*, Bologna, Il Mulino, 1985.
- (1975b), *Hobbes on Civil Association*, Oxford, Blackwell.
- (1975c), *The Vocabulary of a Modern European State*, in «Political Studies», 23, pp. 319-41 e 409-14.
- (1976), *On Misunderstanding Human Conduct: A Reply to My Critics*, in «Political Theory», 4, pp. 353-67.
- (1985), *Experience and Its Modes*, Cambridge, Cambridge University Press (first edition, *Experience and its Modes*, Cambridge, Cambridge University, 1933).
- (1991), *Rationalism in Politics and Other Essays. Expanded Edition*, FULLER T. (ed.), Indianapolis, Liberty Press (1st edition, *Rationalism in Politics and Other Essays*, London, Methuen, 1962).

- (1993a), *Religion, Politics and the Moral Life*, New Haven and London, Yale University Press.
 - (1993b), *Morality and Politics in the Harvard Lectures*, New Haven and London, Yale University Press.
 - (1996), *The Politics of Faith and The Politics of Skepticism. Selected Writings of Michael Oakeshott*, FULLER T. (ed.), New Haven and London, Yale University Press.
 - (1999), *On History and Other Essays*, Fuller T. (ed.), Indianapolis, Liberty Press (1st edition, *On History and Other Essays*, Oxford, Blackwell, 1983).
 - (2001), *The Voice of Liberal Learning*, FULLER T. (ed.), Indianapolis, Liberty Press (1st edition, *The Voice of Liberal Learning*, New Haven and London, Yale University Press, 1989).
 - (2004), *What is History? and Other Essays*, O'SULLIVAN, L. (ed.), Exeter, Imprint Academic.
 - (2006), *Lectures in the History of Political Thought*, NARDIN, T.-O'SULLIVAN, L. (eds.) Exeter, Imprint Academic.
- ORNAGHI, L. (1979), *Dall'ambivalenza dello Stato moderno all'indagine della condotta umana*, Annali dell'Istituto Italo-Germanico in Trento, pp. 279-307.
- (2000), *Ordine spontaneo e principi di formazione statale. L'idea di istituzione di von Hayek*, in CLERICO, G.-RIZZELLO, S. (a cura di), *Il pensiero di Friedrich von Hayek*, Torino, UTET, pp. 139-48.
- O'SULLIVAN, L. (2003), *Oakeshott on History*, Exeter, Imprint Academic.
- O'SULLIVAN, N. (1997), *Difference and the Concept of the Political in Contemporary Political Philosophy*, in «Political Studies», 45, pp. 739-54.

PANEBIANCO, A. (2004), *Il potere, lo stato, la libertà, La gracile costituzione della società libera*, Bologna, Il Mulino.

PAREKH, B. (1979), *The Political Philosophy of Michael Oakeshott*, in «British Journal of Political Science», vol. 9, pp. 481-506.

- (2006), *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*, second edition, Houndmills, Basingstoke, Hampshire, Palgrave Macmillan.

PERA, M.- RATZINGER J. (2004), *Senza radici*, Milano, Mondadori.

PITKIN, H.F. (1973), *The Roots of Conservatism*, in «Dissent», 20, pp. 496-525.

- (1976), *Inhuman Conduct and Unpolitical Theory*, «Political Theory», 4, pp. 301-20.

RAPHAEL, D.D. (1964), *Professor Oakeshott's Rationalism in Politics*, in «Political Studies», 12, pp. 202-15.

- (1965), *Rationalism in Politics: A Note on Professor Oakeshott's Reply*, in «Political Studies», 13, pp. 395-97.
- (1975), review to: *On Human Conduct*, in «Political Quarterly», 46, pp. 450-54.

RATZINGER, J. (2003), *Fede Verità Tolleranza*, Siena, Edizioni Cantagalli.

- (2005), *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, Siena, Cantagalli.

RAYNER, J. (1985), *The Legend of Oakeshott's Conservatism: Sceptical Philosophy and Limited Politics*, in «Canadian Journal of Political Science», 18, pp. 313-38.

RAWLS, J. (1999), *The Law of Peoples with "The idea of Public Reason Revisited"*; trad. it., di Ferranti, G.-Palminiello, P., *Il diritto dei popoli*, Torino, Edizioni di Comunità, 2001.

- (2001), *Justice as Fairness: A Restatement*; trad. it., di Rigamonti, G., *Giustizia come equità. Una riformulazione*, Milano, Feltrinelli.

- REALE G. (2003), *Radici culturali e spirituali dell'Europa. Per una rinascita dell'"uomo europeo"*, Milano, Raffaello Cortina Editore.
- REALE G. – ANTISERI D. (1994), *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*, vol. III, Brescia, La Scuola.
- RICCIARDI, M. (2006), *La condizione civile e la natura del diritto*, in «Ideazione», 1, pp. 185-90.
- RILEY, P. (1992), *Michael Oakeshott Philosopher of Individuality; in Appretiation*, in «Review of Politics», 54, pp. 649-64.
- ROMANO, S. (2002), *Il segno del Tory*, in «Liberal», 10, pp. 52-59.
- RORTY, R. (1983), *Postmodernist Bourgeois Liberalism*, in «Journal of Philosophy», 80, pp. 583-89.
- (1979), *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University; trad. it., a cura di Marconi, D. e Vattimo, G., *La filosofia e lo specchio della natura*, Milano, Bompiani, 1986.
 - (1989), *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press; trad. it., a cura di Gargani, A., *La filosofia dopo la filosofia*, Roma-Bari, Laterza, 2003.
- RUSHTON, M. (1992), *Michael Oakeshott: A Review Essay*, in «Review of Politics», 54, pp. 665-74.
- SANDEL, M. J. (1984), *Liberalism and Its Critics*, New York, New York University Press.
- SARTORI, G. (2000), *Pluralismo, multiculturalismo ed estranei*, Milano, Rizzoli.
- SEVERINO, E. (1996), *La filosofia dai Greci al nostro tempo*, Milano, Edizioni CDE.
- SCHLESINGER, A.M. (1992), *The Disuniting of America: Reflections on a Multicultural Society*; trad. it., *La disunione dell'America: riflessioni su una società multiculturale*, Reggio Emilia, Diabasis, 1995.

SCRUTON, R. (1982), *Oakeshott*, in *A Dictionary of Political Thought*, New York, Harper & Row, pp. 328-29.

- (2006), *A Political Philosophy. Arguments for Conservatism*, London, Continuum International Publishing Group; trad. it., di Daniela Damiani, *Manifesto dei conservatori*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2007.

SMITH, T.W. (1996), *Michael Oakeshott on History, Practice and Political Theory*, in «History of Political Thought», 17, pp. 591-614.

SPITZ, D. (1976), *A Rationalist Malgré Lui*, in «Political Theory», 4, 3, pp. 335-52.

STRAUSS, L. (1953), *Natural Right and History*, Chicago-London, The University of Chicago Press; trad. it., a cura di Pierri, N., *Diritto naturale e storia*, Venezia, Neri Pozza, 1957.

- (1959) *What Is Political Philosophy? And Other Essays*, Glencoe, Ill., Free Press; trad. it., a cura di Taboni, P., *Che cos'è la filosofia politica*, Urbino, Argalia, 1977.

SULLIVAN, A. (2006), *The Conservative Soul. How we lost it. How to Get it Back*, New York, HarperCollins Publishers.

TAYLOR, C. (1994), *Multiculturalism*, GUTMANN, A. (ed.), Princeton, Princeton University Press.

TREGENZA, I. (1997), *The Life of Hobbes in the Writings of Michael Oakeshott*, in «History of Political Thought», 18, pp. 531-57.

- (2003), *Michael Oakeshott on Hobbes*, Exeter, Imprint Academic.
- TRUJILLO, I.-VIOLA, F. (a cura di) (2007), *Identità, diritti, ragione pubblica in Europa*, Bologna, Il Mulino.

TSENG, R. (2003), *The Sceptical Idealist. Michael Oakeshott as a Critic of the Enlightenment*, Thorverton, Imprint Academic.

VECA, S. (2006), *Dell'incertezza. Tre meditazioni filosofiche*, Milano, Saggi «Universale economica», Feltrinelli.

(2006), *La discussione etica nell'America di oggi*, in CAPELLI F. (a cura di), *Per una geografia della morale*, Milano, Christian Marinotti Edizioni.

VOEGELIN, E. (1952), *The New Science of Politics*, Chicago, University of Chicago Press; trad it., di Pavetto, R., *La nuova scienza politica*, Torino, Borla, 1968.

WEIGEL, G. (2005), *The Cube and the Cathedral. Europe, America, and Politics without God*, New York, Basic Books; trad. it., a cura di Felice, F., *Il cubo e la cattedrale. Europa, America e politica senza Dio*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2006.

WEILER, J.H.H. (2003), *Un'Europa cristiana. Un saggio esplorativo*, Milano, Bur Rizzoli.

WELLS, H. (1994), *The Philosophical Michael Oakeshott*, in «Journal of The History of Ideas», pp. 129-45.

WOLIN, S. (1976), *The Politics of Self-disclosure*, in «Political Theory», vol. 4, n° 3, pp. 321-34.

WOOD, N. (1959), *A Guide to the Classics: the Skepticism of Professor Oakeshott*, in «Journal of Politics», 21, pp. 647-62.

WORTHINGTON, G. (1995), *Michael Oakeshott on Life: Waiting with Godot*, in «History of Political Thought», 16, pp. 105-19.

- (1997), *Oakeshott's Claims of Politics*, in «Political Studies», 45, pp. 727-38.
- (2000), *Michael Oakeshott and the City of God*, in «Political Theory», 28, pp. 377-98.